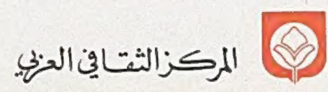
كلود ليڤي ستروس

الإناسة البنيانية



ترجمة: حسن قبيسي



الإناسة البنيانية

* **الإناسة البنيانية**

* تأليف: **كلود ليڤي - ستروس**

* ترجمة: **حسن قبيسي**

* الطبعة الأولى، 1995

* الناشر: **المركز الثقافي العربي.**

العنوان:

□ **الدار البيضاء/** • 42 الشارع الملكي (الأحباس) • فاكس /305726/ • هاتف/ 303339 - 307651/.
• 28 شارع 2 مارس • هاتف /271753 - 276838/ • ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

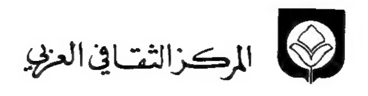
□ **بيروت/** الحمراء - شارع جان دارك - بناية المقدسي - الطابق الثالث.
• ص.ب/ 113-5158/ • هاتف/ 352826 - 343701/ • فاكس/00961-1-343701/.

كلود ليڤي ستروس

من الاكاديمية الفرنسية



ترجمة: حسن قبيسي



هذا الكتاب ترجمة للنص الفرنسي الصادر في طبعته الثانية عن PLON عام ١٩٦١ وهو بعنوانANTHROPOLOGIE STRUCTURALE.

ليكن هذا الكتاب الذي صدر عام ١٩٥٨، عام الذكرى المئوية لولادة إميل دركهايم، تحية إكبار وتقدير يرفعها تلميذ متقلّب الأهواء إلى مؤسس الحولية الاجتماعية: هذا المحترف العظيم الذي تزوّدت منه النياسة باولى اسلحتها، ثم جئنا فاهملناه وتركناه نهباً للصمت والوحشة، لا عن عقوق ونكران للجميل، بقدر ما هو اقتناع تعيس يتملكنا ويزيّن لنا ان المشروع يطغى في ايامنا هذه على طاقاتنا وقوانا.

وجيل الأولين هو جيل العصر الذهبي.



تمهيد

كتب السيد جان پويون في الاونة الأخيرة دراسة جاءت فيها هذه الجملة التي أرجو أن لا يؤاخذني إذا أنا ذكرتها في مستهل هذا الكتاب، إذ أنها تعبّر تعبيراً موفّقاً عن كل ما وددت القيام به من جرّاء انتمائي إلى السلك العلمي، رغم شكّي بأنني قمت به بالفعل: «لا شك في أن ليفي ـ ستروس لم يكن أول من أشار، ولا هو الوحيد الذي أشار، إلى الطابع البنياني الذي يطبع الظاهرات المجتمعية. لكن أصالته تعود إلى أنه حمل هذا الطابع على محمل الجدّ واستخلص منه برويّة وتأنٍّ كل ما يترتّب عليه من نتائج»[١].

فإذا أدّى هذا الكتاب إلى اقتناع قرّاء اخرين بهذا الحكم، فإنني أكون عندئذ في غاية الارتياح.

لقد جمعت في هذا الكتاب سبعة عشر مقالاً اخترتها من بين عدة مئات من النصوص التي كتبتها منذ ما يقارب الثلاثين عاماً. بعض هذه النصوص قد ضاع. وبعضها الاخر من الأفضل أن يطويه النسيان. أما تلك التي وجدت أنها أقلّ استحقاقاً للإعدام من غيرها فقد اخترت بينها، فاستبعدت الأعمال ذات الطابع الناسوتي والوصفي المحض، فضلاً عن الأعمال ذات الطابع النظري، باعتبار أن خلاصتها قد أدرجت في كتابي المداران الحزينان. فثمّة نصّان ينشران هنا للمرة الأولى (الفصلان الخامس والسادس عشر)، إلى جانب خمسة عشر نص اخر، اعتقد أنها قمينة بتوضيح المنهج البنياني في الإناسة.

وقد اعترضتني أثناء جمعي لهذه المقالات صعوبة أحب أن ألفت انتباه القارىء إليها. فقد كتب عدد من مقالاتي باللغة الإنكليزية، بالأصل. فكان عليّ أن أترجمها. بيد أنني فوجئت أثناء ترجمتها باختلاف النبرة والتركيب بين النصوص فيما لو كانت مكتوبة بهذه

---

(١) جان پويّون، أعمال كلود ليڤي ستروس. الأزمنة الحديثة ـ السنة الثانية عشرة. عدد ١٢٦، ص ١٥٨.

- Jean Pouillon, L'oeuvre de claude lévi-strauss. Les Temps Modernes, 12e année, no 126, Juillet 1956, p. 158.

اللغة أو تلك. لذا نشأ عن ذلك بعض التباين الذي أخشى أن يكون قد أساء لتوازن الكتاب ووحدته.

والاختلاف المذكور ربما كان يتفسّر، جزئياً، بأسباب اجتماعية: فالمرء لا يفكر ولا يعرض أفكاره بنفس الطريقة في حال توجهه إلى جمهور فرنسي أو إلى جمهور أنكلوساكسوني. لكن هناك أسباباً شخصية كذلك. فمهما بلغ تعوّدي على اللغة الإنكليزية التي علّمت بها طيلة سنوات عديدة، فإنني استعملها بصورة غير مضبوطة وعلى نطاق محصور. إنني أفكّر بالإنكليزية ما اكتبه بهذه اللغة، لكنني في الواقع، ودون أن أتبيّن ذلك دائماً، أقول ما تمكّنني من قوله الوسائط اللغوية التي بحوزتي، فلا أقول بالتالي ما أريد قوله. من هنا شعوري بالغربة تجاه نصوصي عندما أحاول ترجمتها إلى الفرنسية. ولمّا كان هناك احتمال كبير بأن يقاسمني القارىء شعور الغربة هذا فإنني وجدت لزاماً عليّ أن أعرض له أسبابه.

لقد حاولت أن أعالج هذه الصعوبة بأن تصرّفت بالترجمة. فلخّصت بعض المقاطع وتوسعت بالبعض الاخر. كما غيّرت تغييراً طفيفاً في بعض المقالات الفرنسية. وأخيراً، فقد أضفت هنا وهناك بعض الهوامش ردّاً على بعض الانتقادات أو تصحيحاً لبعض الأخطاء أو توضيحاً لبعض الشؤون الجديدة.

باريس، أول نوفمبر ـ تشرين الثاني ١٩٥٧

الاناسة البنيانيّة

الفصل الأول

مدخل: التاريخ والنياسة[1]

مضى أكثر من نصف القرن على كتابَيْ هوزر[2] وسيمياند اللذين عرضا وضادّا فيهما بين النقاط المبدئية التي تجعل التاريخ والاجتماعيات، في رأيهما، متميزين واحدهما عن الاخر. ويذكر المرء أن هذه الاختلافات تقوم بالدرجة الأولى على الطابع المقارن الذي يطبع المنهج الاجتماعي وعلى الطابع الادروسي [المونوغرافي] والوظيفي الذي يطبع المنهج التاريخي. وكان المؤلفان المذكوران على اتفاق فيما بينهما حول التضادّ المذكور. فلم يختلفا إلا على قيمة كل منهج من المنهجين.

ما الذي جرى منذ ذلك الحين؟ لا بُدّ لنا من القول بأن التاريخ قد اقتصر في هذا المجال على البرنامج المتواضع الواضح الذي وُضع له، وأنه قد نما وازدهر باتّباعه لخطوط البرنامج المذكور. إذ يبدو أن المشكلات المبدئية والمنهجية قد وجدت حلاً نهائياً لها إذا نظرنا إليها من زاوية التاريخ. أما الاجتماعيات فقد ظلت مسألة أخرى: صحيح أنه لا يسعنا القول بأنها لم تنمُ ولم تزدهر. إذ إن فرعَيْ الاجتماعيات اللذين نوليهما القسم الأكبر من اهتمامنا هنا، وهما الناسوت والنياسة، قد شهدا خلال السنوات الثلاثين الماضية إزدهار سيل من الدراسات النظرية والوضعية، لكن هذا الازدهار تمّ بناءً على عدد من النزاعات والانقسامات والالتباسات التي نستشف من خلالها ذلك السجال التقليدي الذي نقل إلى صلب النياسة نفسها ـ وكم كان سجالاً بسيطاً في شكله التقليدي ذاك! ـ والذي كان يتلخّص في القول بتضادّ النياسة بقضّها وقضيضها مع فرع معرفي اخر، هو

---

(١) نشرت هذه المقالة تحت هذا العنوان في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، السنة الرابعة والخمسون. العدد ٣ـ ٤، ١٩٤٩، ص ٣٦٣ـ ٣٩١.

- Revue de Métaphysique et de Morale, 54e année, nº 3-4, 1949, pp. 363-391.

(٢) هوزر، تعليم العلوم المجتمعية، باريس، ١٩٠٣. سيمياند، المنهج التاريخي وعلم المجتمع، مجلة التوليف، ١٩٠٣.

- H.Hauser, l'Enseignement des Sciences Sociales, Paris, 1903. F. Simiand, Méthode historique et Science Sociale, Revue de Synthèse, 1903.

التاريخ، بقضّه وقضيضه أيضاً. وأبلغ ما في هذا التضارب، كما سنرى، أن أطروحة المؤرخين قد استعيدت حرفياً، لدى النيّاسين، من قبل أولئك الذين اعتبروا أنفسهم خصوماً للمنهج التاريخي. ولا شك في ان هذا الوضع سيظل مستعصياً على الأفهام ما لم نذكّر تذكيراً سريعاً بأصله ومنشأه، وما لم نطرح بعض التعريفات على سبيل المزيد من التوضيح.

في سياق هذه المقالة، سنصرف النظر عن كلمة اجتماعيات التي لم تُفلح، منذ بداية هذا القرن، في اكتساب ذلك المعنى العام الذي كان يحلم دركهايم وسيمياند بأنها ستكتسبه عندما تصبح كناية عن مدوّنة عامة تضم مجمل العلوم المجتمعية. إذ إننا إذا حملناها على معناها المتعارف عليه، والذي لا يزال معتمداً في عدة بلدان أوروبية بما فيها فرنسا، أي باعتبارها تفكُراً في مبادىء الحياة المجتمعية وفي الأفكار التي تداولها البشر وما زالوا يتداولونها بهذا الصدد، فإن الاجتماعيات تؤول عندئذ إلى الفلسفة المجتمعية وتظل بعيدة عن مجال دراستنا. أما إذا اعتبرناها، كما هي الحال في البلدان الأنكلو ساكسونية، كناية عن مجموعة من الأبحاث الوضعية التي تتناول تنظيم ووِظافة المجتمعات المعقّدة النمط، فإن الاجتماعيات تصبح عندئذ فرعاً اختصاصياً من فروع الناسوت لا يسعه أن يطمع حتى الان ـ نظراً لتعقيد موضوعه ـ بالتوصُّل إلى نتائج دقيقة وغنيّة على نحو ما فعل هذا الأخير الذي يتّصف، إذا نظرنا إليه من الزاوية المنهجية، بقيمة نموذجية أرفع.

يبقى أن نحدّد الناسوت نفسه، فضلاً عن النياسة. إننا نميّز بينهما، بصورة موجزة ومؤقتة، لكنها كافية في بداية البحث، بأن نقول إن الناسوت يقوم على معاينة وتحليل المجموعات البشرية من حيث خصوصيتها (وهي مجموعات كثيراً ما يجري اختيارها من بين تلك التي تختلف أشدّ الاختلاف عن مجموعاتنا، وذلك لأسباب نظرية وعملية لا علاقة لها بطبيعة البحث نفسه) بحيث يؤول ذلك إلى إعادة بناء حياة كل من هذه المجموعات بأكبر قسط ممكن من الأمانة. أما النياسة فهي تستخدم الوثائق التي ينجزها الناسوتي وتعتمد المقارنة بينها (لغايات ينبغي تحديدها فيما بعد). بناءً على هذين التحديدين، يتخذ الناسوت معنى واحداً في جميع البلدان، وتتجاوب النياسة على وجه التقريب مع ما يسمى في البلدان الأنكلو ساكسونية (حيث بطل استعمال كلمة نياسة) بالإناسة المجتمعية أو الثقافية (إذ يغلب على الإناسة المجتمعية طابع الإهتمام بدراسة المؤسسات من حيث هي سساتيم من التصوّرات، بينما يغلب على الإناسة الثقافية طابع الاهتمام بالتقنيات، وربما اهتمت أيضاً بدراسة المؤسسات من حيث هي تقنيات في خدمة الحياة المجتمعية). وغنيّ عن القول إنه في حال التوصل إلى دمج نتائج الدراسة الموضوعيّة

للمجتمعات المعقّدة والمجتمعات المسماة بدائية من أجل الخلوص إلى خلاصات جامعة ومقبولة من الناحية التعاقبية أو الناحية التزامنية، فإن الاجتماعيات التي تكون قد توصلت إلى شكلها الإيجابي، تفقد بصورة الية عندئذ ذلك المعنى الأول الذي ميّزناه منذ قليل، لتصبح جديرة بأن تتخذ المعنى الذي طالما طمحت إليه وهو تتويج الأبحاث المجتمعية جمعاء. لكننا ما زلنا بعيدين عن الوصول إلى تلك المرحلة.

بناء عليه، يمكننا أن نطرح مشكلة الصلات بين العلوم النياسية والتاريخ، والتي هي في الوقت نفسه معاناتهما الداخلية المعلنة السافرة، على النحو التالي: إما أن تعكف علومنا على دراسة الظاهرات في بعدها التعاقبي، أي من حيث اتساقها عبر الزمن، فلا يكون بوسعها أن تكتب تاريخ هذه الظاهرات، وإما أن تسعى إلى العمل على طريقة المؤرخ، فيغيب عنها عندئذ بُعد الزمن. أما التطلع إلى إعادة بناء ماضٍ لا قبل لنا بتناول تاريخه، وهذه معاناة النياسة، أو التطلع إلى تاريخِ حاضر لا ماضي له، وهذه معاناة الناسوت، فهذا هو الإشكال المعضل الذي أفضى إليه تنامي كلا هذين الفرعين المعرفيين خلال السنوات الخمسين الماضية، بحيث بدا في معظم الأحيان أنه ضيّق الخناق عليهما معاً.

I

إن التناقض المذكور لا يتعبّر عنه بألفاظ التضادّ الكلاسيكي بين التطورية والانتشارية: إذ إن هاتين المدرستين تلتقيان إذا نحن نظرنا إليهما من هذه الزاوية. فالتأويل التطوري، في مجال النياسة، يشكل امتداداً مباشراً للتطورية الحياويّة[٣]. هكذا تبدو الحضارة الغربية بمثابة التعبير المتقدّم في تطور المجتمعات البشرية، كما تبدو المجموعات البدائية كناية عن «بقايا» خلفّتها مراحل سابقة يتكفّل تصنيفها المنطقي بالكشف عن سياق ظهور تلك المجتمعات عبر الزمن. لكن المسألة ليست بمثل هذه السهولة: فالأسكيمو يعتبرون من كبار التقنيّين إلا أنهم من صغار الاجتماعيين. بينما نجد العكس في أوستراليا. والأمثلة على هذا عديدة. إذ إن اختيار عدد غير محدود من الضوابط من شأنه أن يتيح لنا بناء عدد لا حدود له من السلسلات التي تختلف جميعاً في ما بينها. ويبدو أن التطورية الجديدة التي يذهب إليها السيد لسلي وايت[٤] عاجزة هي الأخرى عن تذليل هذه الصعوبة: فإذا كان المعيار

(٣) لقد أصبح هذا القول صحيحاً في أواخر القرن التاسع عشر. لكن علينا أن نتذكّر أن التطورية المجتمعية سابقة من الناحية التاريخية على التطورية الأخرى.

(٤) ل .وايت، الطاقة وتطور الثقافة، الأناس الأمريكي، المجلد ٤٥، ١٩٤٣. التاريخ والتطورية والوظيفية.. مجلة =

الضابط الذي يقترحه - معدّل كمية الطاقة المتوافرة للفرد الواحد في كل مجتمع - يستجيب لمثال من المثل قد يكون مقبولاً في بعض مراحل الحضارة الغربية وفي عدد من جوانبها، فإن المرء لا يرى كيف يمكن تطبيق هذا العامل المحدِّد على الأغلبية الساحقة من المجتمعات البشرية، حيث يبدو أن هذه المقولة المقترحة لا تتخذ، فوق ذلك، أيّة دلالة على الاطلاق.

هكذا يصار إذن إلى تقطيع الثقافات إلى عناصر قابلة لعزل بعضها عن بعض عن طريق التجريد، وإلى إقامة نوع من علاقات العزوة والتمايز التدريجي (شبيهة بتلك التي يكتشفها الأحّاث في تطور الأنواع الحيّة) لا بين الثقافات المذكورة نفسها، بل بين عناصر من نمط واحد نختارها من داخل ثقافات مختلفة. وكان تايلور يقول «إن القوس والنّشاب يُعتبران - في نظر الأناس - جنس من الأجناس، كما أن عادة تحوير جمجمة الطفل جنس، وعادة تجميع الأعداد في عشرات جنس. وأن التوزيع الجغرافي لهذه الأشياء ونقلها من منطقة إلى منطقة ينبغي أن يُدرسا على نحو ما يدرس الطبيعيون التوزيع الجغرافي للأجناس الحيوانية أو النباتية»(٥). غير إننا نرى أنه ليس ثمة ما هو أخطر من هذه المماثلة. فحتى لو كان تطور الجينيّات سيؤدي إلى تجاوز مقولة الجنس تجاوزاً نهائياً، الأمر الذي جعلها ولا يزال يجعلها ذات مصداقية صالحة في نظر الباحث في الطبيعيات، فما ذلك إلاّ لأنّ الحصان يولّد بالفعل حصاناً مثله، ولأن أكوس كابالوس(*) يتحدر بالفعل من سلالة هيباريون(**). فما يضمن المصداقية التاريخية لهذه التركيبات التي يقوم بها الباحث الطبيعي يكمن، في نهاية الأمر، في ذلك الرابط الحياوي الذي يربط بين حلقات التناسل. خلافاً لذلك لا يسع الفأس أن تولّد فأساً أخرى على الاطلاق. فبين الأداتين المتشابهتين، أو بين الأداتين المختلفتين مهما تقاربتا من حيث الشكل، يظل هناك، ولا بد أن يظل، انقطاع

= الجنوب الغربي للإناسة، المجلد ١، ١٩٤٥. مراحل التطور والتقدم وتقييم الثقافات، المرجع نفسه، المجلد ٣، ١٩٤٧.

- L.A. White, Energy and the Évolution of Culture, American Anthropologist, n.s., vol. 45, 1943. History, Evolutionism and Functionalism..., Southwestern Journal of Anthropology, vol, I, 1945. Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Cultures, id., vol. 3, 1947.

(٥) تايلور، الثقافة البدائية، لندن، ١٨٧١، المجلد الأول، ص ٧.

- E.B. Tylor, Primitive Culture, Londres, 1871, Vol. I, P. 7.

(*) Equus Caballus

(**) Hipparion

جذري ينشأ عن أن إحداهما لم تتحدّر عن الأخرى، بل نجمت كلّ منهما عن سستام معيّن من التصوّرات. وهكذا فإن الشوكة الأوروبية والشوكة البولينيزية المخصّصة للوجبات الشعائرية، لا يشكلان نوعاً واحداً شأنهما في ذلك شأن القشة التي يرتشف المرء بواسطتها كوباً من الليموناضة على رصيف أحد المقاهي، و«البُمبيليا» التي تُرتشف بواسطتها بهشيّة الشاي [المتّة]، وقصبات الشرب التي تستعملها بعض القبائل الأمريكية لأسباب محض سحرية. وكذلك الأمر بالنسبة للمؤسسات: إذ لا يسعنا أن نعتبر عادة قتل الشيوخ المسنّين لأسباب اقتصادية وعادة قتلهم استعجالاً لانتقالهم إلى العالم الاخر حتى لا يتأخروا كثيراً على التمتّع بنعيمه، أمراً واحداً.

وبالتالي فعندما يقول تايلور: «إذا نحن تمكنّا من الخلوص إلى قانون من القوانين بعد ملاحظتنا لجملة من الوقائع، فإن بوسعنا أن نستغني عن التاريخ التفصيلي إلى حدّ كبير. فإذا رأينا، مثلاً، أن قطعة ممغنطة تجتذب قطعة من الحديد، ثم توصلنا عن طريق الاختبار إلى استخلاص قانون عام مفاده أن المغنطيس يجتذب الحديد، فليس لنا أن نُجَشِمَ أنفسنا عناء البحث عن تاريخ المغناطيس الذي نحن بصدده»[٦]، فإنه يحتجزنا، في الواقع، ضمن دائرة. إذ إن النيّاس ـ خلافاً للفيزيائي ـ يظل متشككاً حول أمر تعيين الأشياء التي تقابل المغناطيس والحديد بالنسبة له، وحول مقدرته على تعيين هوية الأشياء التي تبدو له بصورة سطحية بمثابة قطعتين من المغنطيس أو بمثابة قطعتين من الحديد. وليس ثمّة ما يمكّنه من التخلص من تلك الشكوك إلا «التاريخ التفصيلي» لكل حالة من الحالات. وكان نقد مفهوم الطوطمية قد وضع بمتناولنا منذ زمن طويل مثلاً ممتازاً على هذه الصعوبة: إذ إننا إذا قصرنا تطبيقه على الحالات المشهودة التي تظهر فيها هذه المؤسسة بكل مواصفاتها، لتبيّن لنا أن تلك الحالات تشكو من خصوصية شديدة بحيث إنها لا تمكّننا من صياغة قانون في التطور الديني. أما إذا سمحنا لأنفسنا بتعميم الحكم انطلاقاً من بعض العناصر فقط، فإنه يستحيل علينا، بمعزل عن «التاريخ التفصيلي» للأفكار الدينية المرعيّة لدى كل مجموعة، أن نعلم ما إذا كان وجود أسماء حيوانية أو نباتية، أو وجود هذه أو تلك من الممارسات أو المعتقدات المتعلقة بالأجناس الحيوانية أو النباتية، يتفسّر بوصفه من مخلّفات سستام طوطمي سابق، أو بوصفه ـ بناءً على أسباب مختلفة تماماً ـ منحى منطقياً ـ ذوقيّاً من مناحي الذهن

---

(٦) تايلور، أبحاث في تاريخ الجنس البشري القديم وتنامي الحضارة، لندن، ١٨٦٥، ص ٣.

- E.B. Tylor, Researches into the Early History of Mankind and the Developpement of civilisation, Londres, 1865, p. 3.

البشري يدفعه إلى إدراك المجاميع ـ الفيزيائية والحياوية والمجتمعية ـ التي يتكوّن منها عالمه بأن يوَطرها على شاكلة مجموعات كان دركهايم وموسّ قد بيّنا عموميّتها في دراسة كلاسيكية لهما[٧].

بهذا الصدد، يشترك الاجتهادان التطوري والانتشاري في كثير من الأمور. وعلى كل حال، فقد صاغهما تايلور وطبقهما جنباً إلى جنب. كما أنهما يفترقان أيضاً عن مناهج المؤرخ. إذ أن المؤرخ يعكف دائماً على دراسة وحدان، سواء كان هؤلاء أشخاصاً أو أحداثاً، أو زرافات من الظاهرات التي صارت فردية بحكم موقعها من المكان والزمان. والحال أن الباحث الانتشاري بوسعه أن يجزيء أجناس الباحث المقارن، ليحاول أن يبني وِحداناً بواسطة أجزاء يستعيرها من فئات مختلفة: لكنه لا ينجح إلا في بناء فرد موهوم، إذ إن الإحداثيات الزمانية والمكانية تنجم عن الطريقة التي يعتمدها المرء في اختيار العناصر وفي تركيبها لا عن الوحدة الفعلية التي تضفيها تلك الاحداثيات على الموضوع المعيّن. «فالدورات» أو «المركّبات» الثقافية التي يقول بها الانتشاري إنما هي ثمرة لضرب من التجريد الذي يظل يفتقد دائماً لتأييد الشواهد والوقائع. كما أن تاريخها يظل تاريخاً تخمينياً وإيديولوجياً. حتى أن تحفظنا هذا ينطبق على الدراسات التي تفوقها تماسكاً وتواضعاً، كتلك التي قام بها لوي وسپير وكروبر حول انتشار بعض السمات الثقافية في مناطق محدودة من أميركا الشمالية[٨]. وربما كان مردّ انطباقه لا يعود إلى عدم جواز الحكم على الأشياء بأن ترتيبها كان بالفعل قد حصل على نحو معيّن من مجرّد اقتناعنا بأن النحو المذكور ممكن الحصول: إذ إن من حقّ الباحث دائماً أن ينطلق من فرضيات معيّنة، فضلاً عن أن مراكز المنشأ وسبل الانتشار تتصف، في بعض الحالات على الأقلّ، بقسط

---

(٧) دركهايم وموس، حول بعض أشكال التصنيف البدائية، الحولية الاجتماعية، المجلد ٦، ١٩٠١، ١٩٠٢.

- E.Durkheim et M. Mauss, De quelques Formes primitives de Classification, l'Année Sociologique, vol. VI, 1901-1902.

(٨) لوي، مجتمعات هنود الهيداتسا والماندان، الأوراق الإناسية لمتحف التاريخ الطبيعي الأمريكي، مجلد رقم ٢، ١٩١٣.

سپير، رقصة الشمس لدى هنود البلين [السهول]، المرجع إياه، مجلد رقم ١٦، ١٩٢١. كروبر، ملح وكلاب وتبغ، محاضر إناسية، بركلي، مجلد رقم ٦، ١٩٤١.

. Lowie, Societies of the Hidatsa and Mandan Indians, Anthropological papers of the American Museum of Naturel History, vol. II, 1913.

L.Spier, the sun-Dance of the Plains Indians, id, vol. 16, 1221.

A.L.Kroeber, Solt, Dogs, Tobacco, Anthropological Records, Berkeley, vol. 6, 1941.

مرتفع جداً من الاحتمالية. وإنما الذي يجعل مثل هذه الدراسات مخيبة للامال هو أنها لا تحيطنا علماً بشيء حول العمليات الواعية أو اللاواعية التي تعبّر عن ذاتها من خلال خبرات معيوشة، فردية أو جماعية، توصّل بواسطتها بشر معيّنون إلى إنشاء مؤسسة لم تكن معروفة لديهم، وذلك إما عن طريق الابتكار، وإما عن طريق تحويل بعض مؤسساتهم السابقة، وإما عن طريق اجتلابها من الخارج. أما نحن، فنرى، على العكس، أن هذا البحث يشكّل هدفاً من الأهداف الأساسية التي يسعى الناسوت، فضلاً عن التاريخ، إلى تحقيقها.

* * *

لم يساهم أحد كما ساهم بواس في الكشف عن هذه التناقضات. لذا فإن التحليل السريع لمواقعه الأساسية قد يساعدنا على البحث عما إذا كان هو نفسه قد استطاع أن يتجنب التناقضات المذكورة وعما إذا لم تكن ملازمة للشروط التي يخضع العمل الناسوتي لها.

يبدأ بواس، في مجال إبداء رأيه بالتاريخ، بالإعراب عن العجز والقصور: «أما بشأن تاريخ الشعوب البدائية، فكلّ ما صاغه النيّاسون يقتصر على تركيبات مستحدثة ولا يسعه أن يكون شيئاً اخر»(٩). أما الذين أخذوا عليه أنه لم يقم بتأريخ هذا الجانب أو ذاك من جوانب حضارة كرّس لدراستها القسم الأكبر من حياته، فقد كان يردّ عليهم بهذا الجواب المهيب: «من المؤسف أن لا يكون بمتناولنا أيّ شيء يمكّننا من إلقاء الضوء على هذه التطورات»(١٠). غير أن الاعتراف بهذا القصور لا يحول دون إمكانية العمل على تحديد منهج ما لا بّد أن يكون حقل تطبيقه محدوداً، على الأرجح، بحدود الشروط الاستثنائية السيئة التي يشتغل النيّاس في ظلها، لكنّ بوسع المرء أن يعوّل عليه بعض الامال. فالدراسة المفصّلة للعادات ولموقعها من الثقافة الإجمالية لقبيلة من القبائل التي تمارسها، من شأنها، إذا اقترنت بتحقيق يتناول إنتشارها الجغرافي بين أبناء القبائل المجاورة، أن تساعدنا على تحديد الأسباب التاريخية التي دعت إلى تكوُّنها، من جهة، وتحديد العمليات النفسية التي جعلتها ممكنة، من جهة أخرى(١١).

---

(٩) بواس، التاريخ والعلم في الإناسة، مجلة الأناس الاميركي. مجلد ٣٨، ١٩٣٩، ص ١٣٧ - ١٤١.

- F. Baas, History and Science in Anthropolosy: a Reply, American Anthropologist, n.s., vol 38, 1936.

(١٠) المرجع إياه.

(١١) بواس، حدود المنهج المقارن في الإناسة (١٨٩٦) ضمن: العرق والكلام والثقافة، نيويورك، ١٩٤٠، ص ٢٧٦.

فحتى يكون البحث مشروعاً، ينبغي أن يقتصر على منطقة صغيرة ذات حدود واضحة المعالم بحيث لا تمتد المقارنات خارج المنطقة التي اختيرت كموضوع للدراسة. والواقع أن تواتر العادات أو المؤسسات المشابهة لا يجوز الاعتماد عليه بوصفه دليلاً على وجود احتكاك ما، ما لم يصار إلى بناء سلسلة متّصلة الحلقات مؤلفة من وقائع من نفس النمط بحيث تمكّننا من الربط بين الوقائع الواقعة في طرفيها عبر سلسلة بكاملها من الوقائع الوسيطة[١٢]. والأرجح أن ذلك لن يمكّننا على الاطلاق من التيقّن من تتابع الأحداث زمنياً. لكن من الممكن التوصل عن طريقه، إلى احتمالات مرتفعة جداً، تتعلّق بظاهرات أو بمجموعات من الظاهرات، محدودة الاتساع في الزمان والمكان. فقد كان من الممكن رصد تطور الجمعيات الكواكيوتلية السريّة على امتداد فترة تصل إلى نصف القرن، كما كان من الممكن وضع فرضيات حول العلاقات القديمة التي نشأت بين ثقافات شمال سيبيريا وثقافات الشمال الغربي من أمريكا، فضلاً عن تعيين السبل التي كانت قد سلكتها هذه الموضوعة الأسطورية أو تلك في تطوافها عبر أمريكا الشمالية.

رغم كل ذلك، فإن هذه التحقيقات الصارمة نادراً ما تتوصّل إلى وضع يدها على التاريخ: إذ كانت نتائجها في مجمل نتاج بواس أقرب إلى السلبية. فسواء عند پويبلو الجنوب الغربي أو في قبائل ألاسكا وكولومبيا البريطانية، يتبيّن أن التنظيم المجتمعي قد اتخذ أشكالاً نقيضة ومتضادّة في كلا طرفي المنطقة المعنيّة، وأن المناطق الوسيطة تشهد سلسلة من الأنماط الانتقالية. هكذا نجد لدى الپويبلو الغربيّين عشائر اميّة النسب بلا أنصاف، بينما نجد لدى الشرقيين أنصافاً أبّيّة النسب بلا عشائر. كما يتصف الجزء الشمالي من ساحل المحيط الهادىء بعشائر قليلة العدد إلى جانب إزدهار عدد من المجموعات المحلية ذات الامتيازات الواضحة، بينما نجد في الجزء الجنوبي منه تنظيماً ثنائي الجانب ومجموعات محلية بلا امتيازات تُذكر.

ما الذي نستخلصه من ذلك؟ هل نستخلص أن ثمّة تطوراً قد حصل انطلاقاً من نمط باتجاه الاخر؟ إن مشروعيّة هذه الفرضية تقتضي أن نكون قادرين على إقامة البرهان على أن أحد النمطين أقدم من الاخر، وأن النمط الأقدم المعلوم قد تطور بالضرورة باتجاه الشكل الاخر، وأن هذا القانون يفعل ويثبت فعاليته في مركز المنطقة أكثر مما يثبتها في

- F. Boas, The limitations of the comparative Method of Anthropology (1896), in: Race Language and culture, New York, 1940, p. 276.

(١٢) المرجع إياه، ص ٢٧٧.

أطرافها. أما في غياب هذا البرهان المثلّث المستحيل، فكل نظرية حول المخلّفات والمتبقيّات تصبح ضرباً من العبث. وقد تبيّن، في هذه الحالة الخاصة الانفة الذكر، أن الوقائع لا تخوّلنا القيام بأي نوع من أنواع التركيب الجديد الذي ينحو، مثلاً، نحو القول بأسبقية المؤسسات الأميّة النسب تاريخياً عل المؤسسات الأبيّة النسب: «فكل ما نستطيع قوله هو أن بعض أجزاء التطورات التاريخية الغابرة بوسعها أن تظل على قيد الحياة». أما إذا كان من الممكن، بل من المعقول، أن يكون عدم الاستقرار الملازم للمؤسسات الأمية النسبة قد دفعها في أحيان كثيرة، وفي الأماكن التي وجدت فيها، باتجاه التحول إلى مؤسسات أبيّة النسب أو ثنائية الطرف، فإن ذلك لا يستتبع بأي حال من الأحوال أن يكون الحق الأمّي، دائماً وأبداً، هو الشكل الأقدم[١٣].

إن هذا التحليل النقدي تحليل قاطع. لكنه، إذا نحن مضينا به إلى النهاية، يؤدي بنا إلى لا أدرية تاريخية تامة. غير أنه، عند بواس، يُساق ضد النظريات التي تزعم أن هناك قوانين جامعة للتطور البشري، وضد التعميمات التي تستند إلى ما سمّاه ذات مرة «باحتمالات الـ ٤٠٪»[١٤] أكثر مما هو مُساق ضد الجهد المتواضع المخلص الذي يرمي إلى إعادة تركيب التاريخ عبر أهداف محددة ومحدودة. ولكن ما هي شروط مثل هذا الجهد في نظره؟ إنه يعترف بأن «الأدلّة على وجود التغيُّر لا يمكن أن تتحصّل في حقل الأبحاث النياسيّة الاَّ بصورة غير مباشرة»، أي كما هي الحال في فقه اللغات المقارن، عبر تحليل الظاهرات الساكنة ودراسة توزُّعها[١٥]. ولا يجدر بنا أن ننسى أن بواس، وهو جغرافي من حيث تكوينه الفكري وتلميذ لراتزل، إنما أخذ يعي توجهّه النياسي من خلال أول عمل له في الحقل، وعبر اكتشافه لفرادة الحياة المجتمعية في كل تجمع بشري وخصوصيتها وعفويتها. إن هذه الاختبارات المجتمعية وهذه التأثيرات المتبادلة التي يؤثر فيها الفرد على الجماعة كما تؤثر فيها الجماعة على الفرد، أمور لا يسعنا استنتاجها: بل ينبغي لنا أن نشاهدها ونعاينها. أو كما قال ذات مرة: «لا يكفي من أجل فهم التاريخ أن نعلم كيف هي الأشياء، وإنما يجب أن نعلم كيف صارت إلى ما هي عليه»[١٦].

---

(١٣) بواس، تطور أم انتشار؟ الأناس الأمريكي، مجلد رقم ٢٦، ١٩٢٤، ص ٣٤٠- ٣٤٤.

- F.Boas, Evolution or diffusion? American Anthropologist, n.s. vol. 26, 1924, pp. 340-344.

(١٤) بواس، التاريخ والعلم في الإناسة... المرجع المذكور.

(١٥) بواس، المناهج في النياسة، الأناس الأمريكي، مجلد رقم ٢٢، ١٩٢٠، ص ٣١١- ٣٢٢.

- F.Boas, The Methods of Ethnology, American Anthropologist, n.s. vol. 22, 1920, pp. 311-322.

(١٦) إياه.

وهكذا صار بإمكاننا أن نحدّد وتيرة فكر بواس وأن نستخلص طابعه المتضارب. فهو لم يكن من حيث إعداده الجامعي جغرافيّاً وحسب، بل فيزيائياً كذلك. لذا فهو يعزو للأبحاث النياسية موضوعاً علمياً ومدى جامعاً: «إذ أنه كثيراً ما كان يقول أن المشكلة إنما تكمن في تحديد العلاقات بين عالم الإنسان الموضوعي وعالمه الذاتي على نحو ما يتخذ هذا الإنسان شكلاً معيّناً في مجتمعات مختلفة»(١٧). لكنه في الوقت الذي كان يحلم فيه بتطبيق المناهج الصارمة التي تعلّمها من تضلّعه في العلوم الطبيعية على العالم الذاتي المذكور، كان يعترف بتنوع العمليات التاريخية التي يتكوّن من خلالها في كل حالة من الحالات. فمعرفة الشؤون المجتمعية لا يمكن أن تنشأ إلا عن استقراء معيّن وانطلاقاً من المعرفة الفردية والمعيوشة بجماعات مجتمعية محدّدة زماناً ومكاناً. كما أن المعرفة المذكورة لا يمكن أن تنشأ، بدورها، إلا عن تاريخ كل جماعة من الجماعات. لكن موضوع الدراسات الناسوتية هو على نحو معيّن بحيث يظل هذا التاريخ بعيداً عن متناولنا في الأغلبية الساحقة من الحالات. وهكذا يشترط بواس شروط الفيزيائي للقيام بتأريخ لمجتمعات لا نملك عنها إلا وثائق من شأنها أن تحبط همّة المؤرّخ. وعندما يُفلح في القيام بمهمّته، فإن تركيباته الجديدة تتوصل بالفعل إلى وضع يدها على التاريخ لكن هذا التاريخ يكون عندئذ تاريخ اللحظة الشاردة التي لا يمكن وضع اليد إلا عليها، أنه **تاريخ مصغّر** يقصّر عن الارتباط بالماضي، مثلما قصّر **تاريخ** التطورية والانتشارية **المكبّر** عن مطاولته(١٨).

بناء على هذا الجهد المستميت الذي بُذل بجدّ واجتهاد وعبقرية من أجل تذليل عقبات متناقضة، لا يزال نتاج بواس، ولا شك في أنه سيظل لوقت طويل، يطغى من عليائه المهيب على سائر التطورات اللاحقة. ومهما يكن من أمر، فإن التطورات التي طرأت خلال السنوات الأخيرة لا تُفهم الا بوصفها محاولات لحلّ هذا الإشكال المستعصي الذي

---

(١٧) ر .بنديكت، فرانس بواس الأناس، ضمن: فرانس بواس: ١٨٥٨ـ ١٩٤٢؛ محفوظات الرابطة الإناسية الأمريكية، عدد ٦١، ١٩٤٣، ص ٢٧.

- R.Benediet, Franz Boas as an anthropologist, in: Franz Boas: 1858-1942; Memoirs of the American Anthropolpgical Association, n°. 61, 1943, p. 27.

(١٨) لا نتعرّض هنا لأعمال بواس في مجال الاثار نظراً لانتمائها إلى الأثريات لا إلى النياسة. كما أننا لا نتعرّض لأبحاثه حول تبعثر بعض الموضوعات الأسطورية التي تعتبر أبحاثا تاريخية تستعين بوثائق ناسوتية. كذلك الأمر بالنسبة للدكتور بول ريفه: فهو يستند في صياغته لبعض الفرضيات حول استيطان البدائيين في أمريكا على وثائق أثرية ولغوية وناسوتية، وذلك في بحث تاريخي بالمعنى الفعلي، لذا لا ينبغي التطرق إلى مثل هذه المشاريع إلا من الوجهة التاريخية. كما ينطبق نفس القول على بعض أعمال ريفرز.

كان قد صاغه بنفسه دون أن يحزم أمره على الإقرار له بحتمية البقاء. هكذا سعى كروبر جاهداً إلى التخفيف بعض الشيء من حدّة الضوابط التي كان قد فرضها بواس على إعادات التركيب التاريخية، محاولاً تبرير منهجه بالقول إن المؤرخ نفسه لا يفرض مثل هذه الشروط القاسية، رغم أنه، على وجه الإجمال، أفضل حالاً من النيّاس نظراً لما بين يديه من الوثائق[19]. أما مالينوفسكي ومدرسته، فضلاً عن ما يقارب مجمل المدرسة الأمريكية المعاصرة، فقد اتجهوا بالاتجاه العكسي، فكان لسان حالهم يقول: بما أن نتاج بواس قد برهن بحد ذاته على مدى صعوبة البحث لمعرفة «كيف صارت الأشياء إلى ما هي عليه» فإننا نضرب صفحاً عن «فهم التاريخ» لننصرف، في دراستنا للثقافات، إلى القيام بتحليل تزامني للعلاقات القائمة بين عناصر هذه الثقافات في الفترة الراهنة. غير أن كل المسألة تتلخص، كما أشار بواس بعمق، في معرفة ما إذا كان التحليل الثاقب، إذ يتناول ثقافة واحدة ويشتمل على وصفٍ لمؤسساتها ولعلاقات هذه المؤسسات الوظيفية وعلى دراسة العمليات الديناميّة التي يؤثر من خلالها كل فرد على ثقافته وكل ثقافة على فردها، قادراً على اتخاذ كل معناه بدون معرفة التطور التاريخي الذي أدّى إلى الأشكال الراهنة[20]. إن هذه النقطة الجوهرية تتبيّن لنا على نحو أفضل على ضوء مناقشتنا لإحدى المشكلات المحدّدة.

II

يطلق اسم التنظيم الثنائي على نمط من أنماط بنية مجتمعية شائعة الوجود في أمريكا واسيا وأوقيانيا. ويتصف هذا النمط بانقسام المجموعة المجتمعية ـ من قبيلة أو عشيرة أو قرية ـ إلى نصفين يقيم أبناؤهما فيما بينهم علاقات تتراوح بين التعاون الودّي والعداء المضمر، علماً أن نمطي السلوك هذين غالباً ما يتواجدان معاً. وقد يبدو، في بعض الأحيان، أن الغاية من هذين النصفين هي تدبير أمور الزواجات: فتسمّى هذه الزواجات عندئذ زواجات خارجية. كما تقتصر الغاية منهما أحياناً على القيام بنشاطات دينية وسياسية واقتصادية واحتفالية ومحض رياضية، أو على ضرب بعينه من هذه النشاطات وحسب. وفي بعض الحالات تتوارث العزوة إلى النصف الواحد عن طريق سلالة الأم، كما أنها قد تُتوارث في

---

(١٩) كروبر، التاريخ والعلم في الإناسة، الأناس الأمريكي، مجلد رقم ٣٧، ١٩٣٥، ص ٥٣٩- ٥٦٩.

- A.L.Kroeber, History and Science in Anthropology, American Anthropologist, n. s., vol. 37, 1935, pp. 539-569.

(٢٠) بواس، التاريخ والعلم..، المرجع المذكور.

حالات أخرى عن طريق سلالة الأب. إلى ذلك، قد يتفق الانقسام إلى نصفين مع التنظيم العشائري، وقد لا يتفق. وقد يكون بسيطاً أو معقداً، فيستدعي عندئذ تدخّل عدة أزواج من الأنصاف فيتقاطع بعضها مع بعض وتضطلع بوظائف مختلفة. وباختصار، فإننا نجد عدداً من أشكال التنظيم الثنائي يكاد يكون مساوياً لعدد الشعوب التي تعتمده. فأين يبدأ هذا التنظيم إذن، وأين ينتهي؟

لنستبعد على الفور اجتهادات المدرستين التطورية والانتشارية. فالأولى، وهي التي تميل إلى اعتبار التنظيم الثنائي مرحلة ضرورية من مراحل تطور المجتمع، عليها أوّلاً أن تحدّد الشكل البسيط الذي صارت الأشكال المعاينة بمثابة تحقيقات مخصوصة له، أو مخلفات من مخلفاته وبقايا من بقاياه. كما أن عليها بعد ذلك أن تسلّم بالوجود القديم للشكل المذكور لدى شعوب ليس ثمّة ما يشهد على أنها عرفت في ما مضى أيّ انقسام إلى نصفين. أما الانتشارية فهي تختار واحداً من الأنماط المعاينة، وهو الذي يكون عادة أغنى الأنماط وأعقدها، فتجعل منه ممثّلاً لشكل المؤسسة البدائي، ثم تعزو أصله ومنشأه إلى تلك المنطقة من العالم التي يكون متبلوراً فيها على أفضل نحو، وتقول بعد ذلك أن جميع الأشكال الأخرى ما هي إلا نتيجة لهجرات أو استعارات حصلت انطلاقاً من البؤرة المشتركة. في كلا الحالتين، يُصار إلى تعيين نمط واحد تعييناً اعتباطياً دون سائر الأنماط المعطاة لنا بالاختبار، ثم يُجعل من هذا النمط نموذجاً ويُسعى، بمنهج تبصيري، إلى ردّ جميع الأنماط الأخرى إليه.

فإذا حاول [دعاة المدرستين المذكورتين] عندئذ دراسة كل حالة من الحالات المُعايَنة بوصفها حالات فردية، بأن يدفعوا الإسمية البواسية حتى منتهاها، كان لا بد لهم أن يثبتوا من جهة: أن **الوظائف** المعزوّة للتنظيم الثنائي لا تتفق فيما بينها، من جهة، وأن **تاريخ** كل مجموعة مجتمعية يشهد على أن الانقسام إلى نصفين ينشأ عن مناشيء وأصول مختلفة كل الاختلاف، من جهة أخرى[٢١]. فيتضح لهم عندئذ أن التنظيم الثنائي قد ينجم، حسب الحالة الواحدة، إما عن تعرّض قوم من الأقوام للاجتياح من قبل مجموعة مهاجرة، وإما عن اندماج مجموعتين متجاورتين في المكان، لأسباب مختلفة هي الأخرى (اقتصادية، سكّانية، شعائرية)، وإما عن تبلور القواعد التجريبية الايلة إلى مُحسن التبادلات الزواجية داخل مجموعة معينة مما يسفر عن وجود مؤسسة، وإما عن التوزيع المتكافيء داخل

(٢١) لوي، تاريخ الثقافة الأمريكية، الأناس الأمريكي، مجلد رقم ٤٢، ١٩٤٠.

- R.H.Lowie, American culture History, American Anthropologist, n. s. vol. 42, 1940.

المجموعة ـ على قسمين من أقسام السنة أو على نمطين من أنماط النشاط أو على جزئين من أجزاء السكان ـ لعدد من السلوكات التي تعتبر ضرورية، رغم تباينها وتنافرها، للحفاظ على التوازن المجتمعي، إلخ. وهكذا يؤول الأمر إلى تناثر مفهوم التنظيم الثنائي باعتباره مقولة خاطئة، مما يؤدي، في حال تعميم هذا التعليل على جميع جوانب الحياة المجتمعية الأخرى، إلى إنكار **المؤسسات** لصالح **المجتمعات** وحدها. فلا تعود النياسة والناسوت عندئذ (بعد ردّ الأولى إلى الثاني على كل حال) إلا تاريخاً ملؤه الخجل من نفسه، نظراً لغياب الوثائق المكتوبة أو المصوّرة، بحيث لا يعود يجرؤ على حمل اسمه الحقيقي.

* * *

لقد كان احتجاج مالينوفسكي وخلفاؤه احتجاجاً على هذه الاستقالة بالذات. لكن المرء لا يسعه إلا أن يتساءل عما إذا كانوا، بامتناعهم عن أيّ تاريخ وبحجة أن تاريخ النيّاسين أمر لا يُعوّل عليه وبالتالي لا يستحق عناء الإهتمام به، قد أعربوا عن يأسهم تجاه تخطّي العقبة. إذ إننا أمام واحد من أمرين: إما أن يقول الوظيفيون بأن على كل بحث نياسي أن يعمد إلى دراسة المجتمعات العينيّة دراسة متأنيّة، فضلاً عن دراسة مؤسساتها والصلات التي تقيمها هذه المؤسسات فيما بينها ومع الأعراف والمعتقدات والتقنيات، ناهيك بدراسة العلاقات بين الفرد والجماعة وبين الأفراد أنفسهم داخل الجماعة، وهكذا يكونون بصدد القيام بما كان بواس قد أوصى بالقيام به بنفس هذه التعابير ومنذ العام ١٨٩٥، وبما أوحت به في ذلك الحين نفسه مدرسة دركهايم وموسّ الفرنسية: أي أنهم يقومون بدراسات ناسوتية جيدة (وقد قام مالينوفسكي بدراسات قيّمة في هذا المجال في بداية نتاجه، خاصة في كتابه «مغامرو المحيط الهادىء»، لكننا عندئذ لا نعود نرى كيف صير إلى تجاوز الطرح النظري الذي طرحه بواس.

وإمّا أن يكونوا قد علّقوا امالاً على الخلاص، من جرّاء زهدهم هذا؛ وهكذا يكونون قد طمحوا دفعة واحدة إلى التوصّل من خلال انطوائهم على ذواتهم إلى تلك الحقائق العامة التي لم يُنكر بواس إمكانية التوصل إليها (لكنه كان يجعلها خاتمة لمشروع واسع جداً بحيث إن جميع المجتمعات البدائية تكون قد انقرضت، على الأرجح، قبل أن يُحرز هذا المشروع تقدماً ملموساً بزمان طويل)، علماً أن مالينوفكسي وخلفاؤه يزمعون على تحقيق طموحهم المذكور بفعل أعجوبة فريدة، إذ يقومون بما ينبغي لكل بحّاثة ناسوتي جيّد أن يقوم به، سوى أنهم يضيفون إلى ذلك شرطاً إضافياً هو التصميم على إشاحة النظر عن كل معلومة تاريخية متعلقة بالمجتمع المعنيّ وعن كل معطى من المعطيات المقارنة والمستعارة من

مجتمعات قريبة منه أو بعيدة عنه. والحال أن هذا هو موقف مالينوفسكي بالذات. لكن الحذر بعد فوات الأوان(٢٢) لا يسعه أن يُنسينا كثرة التصريحات الطموحة. كما أن هذا هو موقف العديدين من نيّاسي الجيل الجديد. إذ نراهم يمتنعون قبل الذهاب إلى الحقل عن كل دراسة للمصادر وعن كل تقميش للمراجع المختصة بالمنطقة التي قرروا دراستها، بحجة أنهم لا يريدون أن يُفسدوا ذلك الحدس الثاقب الذي سيمكّنهم من وضع أيديهم على حقائق أزلية متعلّقة بطبيعة المؤسسات المجتمعية ووظيفتها، وذلك عبر حوار لا علاقة له بالزمن يقيمه كل منهم مع قبيلته الصغيرة، وبمعزل عن السياق الذي تندرج ضمنه طائفة من القواعد والتقاليد المتمايزة التي تملك كل قبيلة من القبائل منوّعات لا يستهان بها منها، سواء لدى شعوب متجاورة أو متباعدة (ألم يكن مالينوفسكي قد أطلق صفة «الهيرودوتسيّة» على ذلك الفضول الذي يدفع الباحث إلى التنقيب عن «غرائب الإنسان البدائية»(٢٣)؟).

عندما يقتصر المرء في دراسته على مجتمع واحد فإنه يستطيع القيام بعمل ثمين. وقد ثبت بالاختبار أن أفضل الأدروسات تمّت في الأغلب على يد محقّقين عاشوا واشتغلوا في منطقة واحدة. لكن المحقّق الأريب يمتنع في مثل هذه الحال عن إطلاق أي حكم على المناطق الأخرى. إلى ذلك، فعندما يقتصر المرء على اللحظة الراهنة من حياة مجتمع، فإنه، قبل كل شيء، يقع فريسة الوهم: إذ أن كل الأمور عبارة عن تاريخ. فما قيل بالأمس تاريخ، وما قيل منذ دقيقة تاريخ. ثم أنه، بنوع خاص، يحكم على نفسه بعدم معرفة هذا الحاضر، إذ إن التطور التاريخي وحده هو الذي يمكّنه من ترجيح عناصر الحاضر وتقييمها من حيث علاقاتها المتبادلة. وقليل من التاريخ (إذ أن هذا، للأسف، نصيب النيّاس) خير من لا تاريخ بالمرة. وكيف للمرء أن يحكم حكماً صائباً على دور الشراب المقبّل للشهية [الأپيريتيف] في الحياة المجتمعية الفرنسية، إذا خفيت عنه تلك القيمة الاعتبارية التقليدية التي كانت تولى منذ القرون الوسطى للخمور المطبوخة والمتبّلة؟ وكيف يتسنّى له أن يحلل

(٢٢) مالينوفسكي، الحالة الراهنة للدراسات في مجال احتكاك الثقافات. أفريكا، مجلد رقم ١٢، ١٩٣٩، ص ٤٣.

- B.Malinowski, The Present State of studies in culture Contact, Africa, vol. 12, 1939, p. 43.

(٢٣) مالينوفسكي، الثقافة بوصفها عامل محدد للسلوك، ضمن: العوامل المحدّدة للسلوك البشري، الذكرى المئوية لمنشورات هارڤارد، كمبردج، ١٩٣٧، ص ١٥٥. وهو في الصفحة التالية يتحدث أيضاً عن «تلك العادات العجيبة الممجوجة» التي نكتشف فيها رغم ذلك «نواة من المبادىء العملية والعقلانية». إنها عودة إلى القرن الثامن عشر. ولكن إلى جانبه السيّء.

- B.Malinowski, Culture as a Determinant of Behavior, in Factors Determining Humen Behevior, Cambridge, 1937, p. 155.

الأزياء الحديثة إذا لم تتبيّن له فيها مخلّفات من أشكال سابقة؟ أما التفكير خلافاً لذلك فيعني الاستنكاف عن كل ما من شأنه أن يساعد على هذا التمييز الأساسي: التمييز بين الوظيفة الإبتدائية التي تستجيب لحاجة راهنة من حاجات الجسم المجتمعي، وبين الوظيفة الثانوية التي لا تستمرّ إلا بناء على ممانعة الجماعة في التنكّر لعادة من عاداتها. إذ إن القول عن مجتمع ما بأنه يقوم بوظافته، ضرب من تحصيل الحاصل. أما القول بأن كل ما في هذا المجتمع يقوم بوظافته، فقول تافه.

هذا، وكان بواس قد أشار في حينه إلى هذا الخطر الذي يُحدق بالاجتهاد الوظيفي عندما قال: «ولسوف نظل معرّضين دائماً لخطر اقتصار التعميمات العريضة التي نستمدها من دراسة التوحيد الثقافي على عدد من الأفكار المبتذلة»[٢٤]. ولأن هذه السمات سمات جامعة، فهي تنتمي من هنا بالذات إلى حقل اختصاص الباحث الحياوي والباحث النفساني. أما دور الباحث الناسوتي فيقوم على وصفها وعلى تحليل الاختلافات التي تبدو من جرّاء الطريقة التي تتجلّى من خلالها في مختلف المجتمعات، بينما يقوم دور النيّاس على فهمها وتوضيحها. ولكن ما هي المعرفة التي نكون قد حصلّناها حول «مؤسسة البستنة» (كذا) عندما يقال لنا أنها «توجد في جميع الأنحاء التي تكون فيها البيئة ملائمة لاستغلال الأرض ويكون فيها المستوى المجتمعي رفيعاً إلى حدّ يسمح بوجودها»[٢٥]؟ أو ما هي المعرفة التي نكون قد اكتسبناها عن الزورق المصنوع من جذع الشجرة وعن أشكاله العديدة وعن منوّعات انتشار هذه الأشكال، عندما يتمّ تحديده بوصفه ذلك الزورق الذي «يوفر له تركيبه أكبر قسط من الثبات والمناورة والمرونة بما يتلاءم مع المقتضيات المادية والتقنية المحدودة في الثقافات الأوقيانية»[٢٦]؟ أو حول المجتمع بشكل عام وحول التنوع الذي لا نهاية له في الاعراف والعادات عندما نُترك وجهاً لوجه مع هذه العبارة: «إن حاجات الإنسان العفوية (ويعدّد المؤلف: الغذاء، الحماية، التناسل) تشكل المقتضيات

---

(٢٤) بواس، بعض مشكلات المنهجية في العلوم المجتمعية، ضمن: العلم المجتمعي الجديد، شيكاغو، ١٩٣٠، ص ٨٣- ٩٨.

- F.Boas, Some Problems of Methodology in the Social Sciences, in: The New Social Science, chicago, 1930, pp. 84-98.

(٢٥) مالينوفسكي، مادة: ثقافة، ضمن: موسوعة العلوم المجتمعية، نيويورك، ١٩٣٥، مجلد رقم ٤، ص ٦٢٥.

- B.Malinowski,Art. Culture, in: Encyclopoedia of Social Sciences, New York, 1935, vol.IV, p. 625.

(٢٦) إياه، ص ٦٢٧.

الأساسية التي تدفع باتجاه تطوير الحياة المجتمعية»[٢٧]؟ علماً بأن هذه الحاجات مشتركة بين الإنسان والحيوان. وقد يظن المرء أن إحدى مهام الناسوتي الرئيسية تقوم على وصف وتحليل قواعد الزواج المعقدة في مختلف المجتمعات البشرية فضلاً عما يرتبط بها من عادات. لكن مالينوفسكي يشجب ذلك: «فلو شئت أن أتكلم بصراحة، لقلت إن مضامين الزواج الرمزية والتمثيلية والإحتفالية تتخذ لدى النيّاس أهمية ثانوية.. فالجوهر الفعلي لفعل الزواج هو أنه يضفي تعبيراً علنياً معترفاً به من الجماعة على كون فردين قد أصبحا في حالة زواج، وذلك عن طريق القيام باحتفال معيّن، سواء كان الاحتفال بالغ البساطة أو بالغ التعقيد»[٢٨].

لماذا نجشّم أنفسنا إذن عناء الذهاب إلى تلك القبائل البعيدة؟ وهل تعود الصفحات الستماية وثلاثة من كتاب «الحياة الجنسية لدى البربّين في الشمال الشرقي من ميلانيزيا» تساوي شيئاً يُذكر إذا كان هذا هو الدرس الذي نتعلمه منها؟ إلى ذلك هل ينبغي لنا أن نستخف بمعالجة هذا الأمر من أن بعض القبائل تمارس حرية العلاقات الجنسية قبل الزواج وبعضها يشترط العفة، بحجة أن هذه العادات تؤول إلى وظيفة واحدة وهي تأمين استمرارية الزواج[٢٩]؟ إن ما يثير اهتمام النيّاس لا يكمن في جامعيّة الوظيفة، فهذه مسألة يصعب التيقن منها، ناهيك بأن تأكيدها يقتضي القيام بدراسة متأنيّة لجميع العادات التي من هذا الطراز فضلاً عن الإحاطة **بتطورها التاريخي**. إن ما يثير اهتمامه هو كون العادات متغيّرة إلى هذا الحدّ الكبير. بيد أن من الصحيح أن الفرع المعرفي الذي يقوم هدفه الأول، إن لم يكن الوحيد، على تحليل الاختلافات وتأويلها، يوفّر على نفسه،بهذه الطريقة، عناء كل المشكلات، بحيث لا يعود يأخذ بحسبانه واعتباره إلا أوجه التشابه وحسب. لكنه من هنا بالذات يفقد كل ما يمكّنه من التمييز بين العام الذي يطمح إليه والنافل الذي يقتصر عليه.

* * *

---

(٢٧) على كل حال، يبدو أن مالينوفسكي لا يرى أي داع للتمييز بين العام والخاص: «فالثقافة على نحو ما هي عليه عند معشر الماسي هي أداة معدّة لتلبية حاجات الجسد البسيطة». أما عن الاسكيمو فهو يقول: «إن موقفهم من المسائل الجنسية هو نفس موقف الماسي منها. كما أن لديهم تنظيماً مجتمعياً يكاد يشبه تنظيمهم المجتمعي». الثقافة بوصفها عامل محدّد للسلوك، المرجع المذكور، ص ١٣٦ و١٤٠.

- Culture as a Determinant of Behavior, Loc. cit.

(٢٨) مالينوفسكي، تقديم لكتاب إيان هوغبن، القانون والنظام في بولينزيا، لندن، ١٩٣٤، ص ٤٨- ٤٩.

- B.Malinowski, Préface à H. Ian Hogbin, Law and Order in Polynesia, Londres. 1934, pp. 48-49.

(٢٩) مالينوفسكي، مادة: ثقافة، المرجع المذكور، ص ٦٣٠.

قد يقال إن هذا التقحّم المضني لحقل الاجتماعيات المقارنة أمر استثنائي في نتاج مالينوفسكي. لكن الفكرة القائلة بأن المعاينة التجريبية لمجتمع من المجتمعات تسمح بالتوصل إلى بواعث وحوافز جامعة إنما هي فكرة تظهر باستمرار في النتاج المذكور وكأنما هي عنصر إفساد يقضم ويقلّل من أهمية أعماله الأخرى التي نعلم مدى حيويتها وغناها.

فالأفكار التي يرعاها أهالي جزر تروبريان حول قيمة الجنسين وموقع كل منهما من الجسم المجتمعي تتصف بتعقيد كبير: فهم يشعرون بالفخر والاعتزاز إذا كان عدد النساء في عشيرتهم أكثر من عدد الرجال، كما يشعرون بالحسرة والأسى إذا صار عددهن أقل من عدد الرجال. ثم أنهم، في الوقت نفسه، يعتبرون تفوق الرجل أمراً محصّلاً: فالرجال يتمتّعون في نظرهم بفضيلة ارستقراطية تفتقد إليها النساء. فلماذا وجد مالينوفكسي من واجبه أن يطمس هذه المعاينات الحسّاسة بهذا القول الفجّ الذي يقدّمها ويناقضها؟: «فحتى يتسنّى للعائلة أن تستمر، بل إن توجد أصلاً، لا غنى للمرأة عن الرجل ولا عن الرجل للمرأة وبالتالي فإن الأهالي يعتبرون أن للجنسين نفس القيمة ونفس الأهمية»[٣٠]. إن القسم الأول من هذه الجملة يُعتبر من قبيل تحصيل الحاصل، أما قسمها الثاني فهو لا يتّفق مع الوقائع الواردة في الكتاب. هذا وقلّما نجد دراسات استرعت انتباه مالينوفسكي كالدراسات التي تناولت السحر، فنراه في كل أعماله يردّد باستمرار هذه الأطروحة من أن السحر يتدخّل في العالم أجمع[٣١]، كما في جزر تروبريان، في «كل نشاط أو مشروع هام من النشاطات أو المشاريع التي لا يتحكم الإنسان تحكماً كافياً بنتائجها»[٣٢]. فلندع الأطروحة العامة جانباً لننظر في أمر تطبيقها على الحالة الخاصة الواحدة.

يقول المؤلف إن الرجال التروبريندييّن يستعملون السحر في المناسبات التالية: البستنة، الصيد، القنص، بناء الزوارق، الملاحة، النحت، العين، رصد الأحوال الجوية. أما النساء فتستعملنه للإجهاض ومعالجة الأسنان وصنع تنانير القش[٣٣]. إن هذه الأعمال لا تتصف فقط بأنها لا تمثل إلا جزءاً بسيطاً من تلك «التي لا يتحكّم الإنسان تحكّماً كافياً

(٣٠) مالينوفسكي، الحياة الجنسية لدى البربّين في الشمال الغربي من ميلانيزيا، لندن ـ نيويورك، ١٩٢٩، المجلد الأول.

-B.Malinowski, The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. Londres-New York, 1929, vol. 1, p. 29.

(٣١) مالينوفسكي، مادة: ثقافة، المرجع المذكور، ص ٦٣٤ وما بعدها.

(٣٢) مالينوفسكي، الحياة الجنسية... ص ٤٠.

(٣٣) إياه، ص ٤٣- ٤٥.

بنتائجها»، بل أنها أيضاً لا تخضع للمقارنة في ما بينها، من هذه الزاوية. لماذا يخضع صنع تنانير القش للسحر ولا يخضع له صنع مَطَرات الماء أو صنع الفخار الذي نعلم، مثلاً، مدى تعرّض تقنيّة صنعه لظروف غير مؤاتية؟ هل يجوز لنا أن نقرّر دفعة واحدة أن تحسين معرفتنا بتاريخ الفكر الديني في ميلانيزيا، أو بالشؤون المستعارة من لدن قبائل أخرى بحيث تكشف لنا عن الدور الذي كثيراً ما يُعزى للألياف النباتية بوصفها رمزاً لتبدّل الحال[٣٤]، لا يسعه أن يلقي أيّ ضوء على الإختيار المذكور؟ لنذكر نصّين اخرين يشهدان على تناقض هذا المنهج الحدسي: في الكتاب الذي يتحدث عن الحياة الجنسية في ميلانيزيا نعلم أن أحد الدوافع الرئيسية للزواج، في ميلانيزيا وغيرها، يكمن في «الميل الطبيعي لدى كل رجل تخطى سن الشباب الأول إلى اقتناء بيت وأسرة.. و... رغبة طبيعية في إنجاب الأولاد»[٣٥]. لكننا نقرأ في كتاب «الجنس والقمع» الذي يضمّ تعليقاً نظرياً على التحقيق الذي جرى في الحقل، ما يلي: «وما زالت لدى الرجل حاجة تدفعه إلى أن يكون ذلك الإنسان الحنون والمهتم الذي يرعى شؤون المرأة الحامل. أما أن تكون هذه الإوالات الفطرية قد زالت وانقرضت فأمرٌ ينجم عن أنّ الذَّكرَ يرفض في معظم المجتمعات... إن يضطلع بأية مسؤولية عن ذريّته ما لم يُلزمه المجتمع بذلك»[٣٦]. عجيب أمر ذلك الميل الطبيعي!

ومن المؤسف أن الذي تابعوا مسيرة مالينوفسكي لم يتخلصوا من هذا المزج الغريب بين الاعتقادية والتجريبية الذي يلازم كل سستامه. فعندما تعيّن السيدة مارغريت ميد، مثلاً، خصائص ثلاث مجتمعات متجاورة في غينية الجديدة عن طريق إبرازها للأشكال المختلفة والمتكاملة التي تتخذها فيها العلاقات بين الجنسين (رجل لطيف، امرأة لطيفة. رجل عدائي، امرأة عدائية. امرأة عدائية، رجل لطيف) لا يسع المرء إلا أن يُعجب بلباقة هذا التركيب[٣٧]. لكن شبهة التبسيط والأحكام المسبقة لا تلبث أن تتبلور عندما نصل إلى

---

(٣٤) بواس، التنظيم والجمعيات السرية لدى هنود الكواكيوتل، واشنطن، ١٨٩٥. غريول، أقنعة الدوغون، باريس، ١٩٣٨. اسطورة تنظيم العالم عند معشر الدوغون، بسيشه، مجلد رقم٢، ١٩٤٧.

- F.Boas, The Social organisation and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians, Washington, 1895. M.Griaule, Masques Dogons, Paris, 1938. Mythe de l'organisation du monde chez les Dogons, Psyché, vol. 2, 1947.

(٣٥) مالينوفسكي، المرجع المذكور، مجلد رقم ١، ص ٨١.

(٣٦) مالينوفسكي، الجنس والقمع في المجتمع البرّي، لندن، نيويورك، ١٩٢٧، ص ٢٠٤.

- B.Malinowski, sex and Repression in Savage Society, Londres-New York, 1927, p. 204.

(٣٧) ميد، الجنس والمزاج في ثلاث مجتمعات بدائية، نيويورك، ١٩٣٥، ص ٢٧٩.

- M.Mead, sex and Temperament in There Primitive Societies, New York, 1935, p. 279.

معاينات أخرى تشدّد على وجود القرصنة التي يختص بها النساء في قبيلة الأرابيش[٣٨]. وعندما تعمد المؤلفة نفسها إلى تصنيف القبائل الأمريكية الشمالية إلى قبائل متنافسة ومتعاونة وفردية[٣٩] فإنها تظل بعيدة عن شروط الصِنافة الحقيقية كبعد الباحث الحيواني الذي يعمد إلى تعريف الأجناس بأن يصنّف الحيوانات تبعاً لما إذا كانت وحداناً أم قطعاناً أم مجتمعات.

والحق أن المرء لا يسعه إلا أن يتساءل عما إذا كانت هذه التراكيب المتسرّعة التي لا تؤدي إلا إلى جعل الأقوام المدروسة «نسخة عن مجتمعنا بالذات»[٤٠] وعن مقولاتنا ومشكلاتنا، لا تنشأ عن تعظيم لشأن المنهج التاريخي، كما سبق لبواس أن لاحظ بعمق، أكثر مما هي ناشئة عن العكس. إذ أن الذي صاغ المنهج الوظيفي، في النهاية، إنما هم مؤرخون. فبعد أن عدّد هوزر مجمل السّمات التي تتصف بها حالة معينة من حالات المجتمع الروماني، أضاف عام ١٩٠٣: «إن كل ذلك يشكّل **تركيباً** لا تنفصل عرى أجزائه، إذ إن هذه الشؤون جميعاً تتفسّر بعضها ببعض على نحو أفضل من تفسير تطور العائلة الرومانية عن طريق تطور العائلة اليهودية أو الصينية أو الأزتكية»[٤١]. كان من الممكن أن تُوقّع هذه الجملة بتوقيع مالينوفسكي، ما عدا أن هوزر يضيف الأحداث إلى المؤسسات. ولا ريب في أن قوله هذا يستدعي تحفظاً مزدوجاً: إذ أن ما يصحّ على **التطور** لا يصحّ بنفس النسبة على **البنية**، وأن الدراسات المقارنة، قد تقوم عند النيّاس إلى حدّ ما مقام الوثائق المكتوبة المفتقدة. لكن التضارب يظل قائماً رغم ذلك: فقد بيّن لنا نقد الاجتهادات التطورية والانتشارية أن النيّاس عندما يظن أنه يقوم بالتأريخ إنما يفعل في الواقع عكس هذا التأريخ. أما عندما يتخيّل أنه لا يقوم بذلك، فإنه يتصرّف عندئذ كما يتصرف المؤرخ العاقل الذي لا بد أن يكون محكوماً بالافتقاد إلى الوثائق الكافية.

---

(٣٨) فورتون، الحرب عند الأرابيش، الأنّاس الأمريكي، مجلد رقم ٤١، ١٩٣٩.

- R.F.Fortune, Arapech Warfare, American Anthropologist, n.s. vol. 41, 1939.

(٣٩) ميد، التنافس والتعاون لدى الشعوب البدائية، لندن، نيويورك، ١٩٣٧، ص ٤٦١.

- M.Mead, ed., Competition and Cooperation among Primitive Peoples, Londres, New York, 1937, p. 461.

(٤٠) بواس، التاريخ والعلم...، المرجع المذكور.

(٤١) هوزر، المرجع المذكور، ص ٤١٤. ويجد المرء أقوالاً مماثلة في المؤلفات المنهجية لكلّ من بير وفيفر وبيرين.

- H.Berr, L. Febvre, H.Pirenne.

III

وبعد، ما هي الفروقات بين منهج الناسوت (إذا حملنا هذه الكلمة على معناها الدقيق الذي حدّدناه في بداية هذه المقالة) ومنهج التاريخ؟ إن كلاهما يدرس مجتمعات غير تلك التي نعيش فيها. أما أن تقوم هذه الغيريّة على تباعدٍ في الزمان (مهما كان طفيفاً) أو على تباعد في المكان، أو حتى على تباين ثقافي، فهذه سمة ثانوية بالقياس على ائتلاف الموقعين. ما الغاية التي ينشدها كلا هذين الفرعين المعرفيّين؟ هل هي إعادة تركيب دقيقة لما جرى، أو لما يجري، في المجتمعات المدروسة؟ إن الجواب بالإيجاب يتناسى إننا نواجه، في كلا الحالتين، سساتيم من التصورات تختلف من فرد إلى اخر في الجماعة الواحدة، كما تختلف جميعاً عن تصورات المحقّق. إن أفضل الدراسات الناسوتية لا يسعها أن تحوّل القارىء إلى واحد من الأهلين. وثورة ١٧٨٩ كما عاشها أحد الارستقراطيين ليست هي نفس ثورة ١٧٨٩ كما عاشها شخص من البلاسراويل، كما أنه لا يسع هذه ولا تلك أن تتجاوب مع ثورة ١٧٨٩ كما فكّرها واحد مثل ميشليه أو آخر مثل تين. إن كل ما يفلح المؤرخ والناسوتي في القيام به، وكل ما يمكن أن يطلب منهما القيام به، هو أن يوسّعا إطار اختبار معيّن ليصل إلى أبعاد اختبار عام أو أعمّ منه، فيصبح من هنا بالذات، وبما هو اختبار، بمتناول أناس من بلاد أخرى أو من زمان اخر. وإنما يتوصلان إلى ذلك إذ يلبيّان شروطاً واحدة: التمرّس، الصرامة، التعاطف، الموضوعية.

ولكن كيف السبيل إلى ذلك؟ هنا بالذات تبدأ الصعوبة. ذلك أن هناك من ضادّ في أحيان كثيرة ـ وحتى في السوربون ـ بين التاريخ والناسوت بحجة أن الأول يستند إلى دراسة ونقد عدد من الوثائق كتبها عدة مُعاينين مما يجعلنا قادرين على الموازنة والموافقة بينها، في حين أن الثاني يعود، من حيث تعريفه، إلى معاينة شخص واحد.

من الممكن الردّ على هذا النقد بأن أفضل ما يساعد الناسوت على تخطي هذه العقبة هو تكثير عدد الناسوتيين. الأمر الذي لا يتحقق، بالطبع، عن طريق إحباط همم ذوي العزم بأن يهوّل عليهم بهذه الاعتراضات المسبقة. وعلى كل حال، فقد صارت هذه الحجة باطلة بفعل تنامي الناسوت بالذات: إذ قلّما نجد في أيامنا هذه شعوباً لم تخضع للدراسة من قبل عدة محققين، أو لم تصل مدة معاينتها التي جرت من وجهات نظر مختلفة إلى عدة عشرات من السنين، بل إلى عدة قرون أحياناً. ثم ما الذي يقوم به المؤرخ عندما يدرس وثائقه إن لم يكن الاستعانة بشهادات بعض الناسوتيين الهواة ممن تقوم بينهم وبين الثقافة التي يصفونها مسافة لا تقلّ بعداً عن تلك التي تفصل المحقّق الحديث عن

البولينيزيين أو البيجمه؟ وهل يضير مؤرخ أوروبا القديمة شيء لو أن هيرودوتُس وديودورُس وبلوتارخوس وساكسوغراماتيكوس ونسطوريوس كانوا ناسوتيين محترفين مطلعين على مشكلات التحقيق ومتمرسين بصعوباته ومتدربين على المعاينة الموضوعية؟ فعوضاً عن أن يجفل المؤرخ من الناسوتيين، عليه بالعكس، إذا كان مهتماً بمستقبل علمه، أن يستأنس إليهم بكل طيبة خاطر.

ثم أن الموازاة المنهجية التي يدعي البعض إقامتها بين الناسوت والتاريخ بغية المضادّة بينهما ما هي إلا موازاة وهمية. فالناسوتي شخص يجمع الوقائع ويقدمها (إذا كان ناسوتياً عاقلاً) طبقاً لمقتضيات معينة هي نفس المقتضيات التي يلتزم بها المؤرخ. ثم يأتي دور المؤرخ، فيستخدم هذه الأعمال عندما تمكنه من استخدامها معاينات ممتدّة على فترة كافية من الزمن. كما أن دور النيّاس يأتي عندما تتوفّر معاينات من النمط نفسه حول عدد كافٍ من المناطق، لتسمح له باستخدامها. لكن الناسوتي يظل ينشيء، في جميع الحالات، وثائق من شأنها أن تخدم المؤرخ. فإذا سبق أن كانت هناك وثائق موجودة، وشاء الناسوتي أن يدمج مادتها في دراسته، أفلا يكون على المؤرخ أن يحسده ـ شرط أن يتّبع الناسوتي منهجاً تاريخياً سليماً، بالطبع ـ على هذه الحظوة التي مكّنته من وضع تاريخ لمجتمع له فيه خبرة معيوشة؟

وهكذا نرى أن النقاش ينحصر في النهاية حول الصلات القائمة بين التاريخ والنياسة بمعناها المضبوط. وسنعمد هنا إلى إقامة البرهان على أن الفرق الأساسي بين الاثنين لا يكمن لا في الموضوع ولا في الغاية ولا في المنهج. لكنهما إذ يتناولان موضوعاً واحداً، هو الحياة المجتمعية، ويرميان إلى تحقيق غاية واحدة، هي الفهم الأفضل لأحوال البشر، ويتّبعان منهجاً واحداً ليس فيه إلا تغيّر في معدلات طرائق البحث، يتميّزان على الأخص من حيث اختيار مناظيرهما الإضافية: إذ ينظم التاريخ معطياته بناء على أشكال التعبير الواعية في الحياة المجتمعية، بينما ينظمها النيّاس بناء على الشروط اللاواعية.

* * *

لقد سبق لتايلور أن أشار في إحدى دراساته إلى أن النّياسة تستمدّ أصالتها من الطبيعة اللاواعية للظاهرات الجماعية، رغم أن تلك الإشارة كانت لا تزال تشكو من بعض الغموض والالتباس. فبعد أن عرّف النياسة بوصفها دراسة «الثقافة أو الحضارة»، وصف هذه الحضارة بأنها مجموع معقّد تصطف فيه «المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق والحقوق والتقاليد وكل ما يكتسبه الإنسان من مؤهلات وعادات أخرى بوصفه عضواً في مجتمع

معيّن»[٤٢]. بيد أنه من المعلوم أن الحصول على تبرير خلقي أو تفسير عقلاني لتقليد من التقاليد أو لمؤسسة من المؤسسات أمر في منتهى الصعوبة في معظم الشعوب البدائية: إذ يكتفي أحد الأهلين عند سؤاله بالإجابة بأن الأمور كانت دائماً على هذا النحو، أو هكذا قضت مشيئة الآلهة أو تعاليم الأباء الأولين. وحتى في حال عثورنا على بعض الاجتهادات فإن هذه الاجتهادات ترتدي دائماً طابع العقلنات أو البلورات الثانوية: فليس ثمة أدنى شك في أن الأسباب اللاواعية التي يُمارَس التقليد المعيّن بناء عليها أو يُشاطَر المعتقد الواحد على أساسها، أسباب بعيدة كل البعد عن تلك التي تقال من أجل تبرير هذا التقليد أو ذاك المعتقد. بل إننا نجد ذلك في مجتمعنا بالذات: فآداب المائدة والاعراف المجتمعية وقواعد الملبس وكثير من مواقفنا الخلقية والسياسية والدينية إنما يتقيد بها كل منا تقيّداً دقيقاً دون أن يتمعّن في التفكير حول أصلها ومنشأها ووظيفتها الفعلية. فنحن نتصرف ونفكر بحكم العادة. والمقاومة الشرسة التي نبديها تجاه الخروج على المألوف، مهما كان خروجاً طفيفاً، إنما تنشأ عن الجمود والخمول أكثر مما هي ناشئة عن إرادة واعية تحرص على رعاية تقاليد مفهومة الأسباب. لا شك في أن تطور الفكر الحديث قد ساعد على نقد الاعراف والأخلاق. لكن هذه الظاهرة لا تشكل فئة بذاتها غريبة عن الدراسة النياسيّة: بل هي بالأحرى نتيجة لهذه الدراسة، إذا صحّ أن منشأها الرئيسي يمكن في ذلك الوعي الناسوتي الهائل الذي أحدثه في الفكر الغربي اكتشاف العالم الجديد. بل إننا نجد حتى في أيامنا هذه أن الصياغات الثانوية ما أن تتبلور حتى تتجه بإتجاه استعادة ذلك التعبير اللاوعي نفسه. إذ يسارع الفكر الجماعي مسارعة مدهشة ـ ممّا يبيّن لنا بوضوح أننا حيال خاصة جوانية من خصائص بعض أساليب التفكير والعمل ـ إلى استيعاب الاجتهادات التي كانت قد بدت على قسط كبير من الجرأة: كأفضلية الحق الأمّي والإحيائية، أو ـ في فترة أقرب إلينا ـ التحليل النفسي، ليحلّ بها بصورة الية مشكلات يبدو أنها تقع دائماً، بحكم طبيعتها، خارج نطاق الإرادة والتفكير.

ويعود الفضل إلى بواس لكونه قد حدّد الطبيعة اللاواعية للظاهرات الثقافية تحديداً واضحاً في صفحات شبّه فيها تلك الظاهرات بأوجه الكلام، مستبقاً بذلك تطور الفكر الألسني اللاحق ومستشرفاً معالم مستقبل نياسي بدأنا اليوم، بالكاد، نستشف أول بوادره. فبعد أن بيّن أن بنية الكلام تظل مجهولة لدى المتكلم حتى توضع قواعده العلمية، بل أنها تظل مستمرة، في ظل هذه القواعد، في قولبة الخطاب بمعزل عن وعي المرء، إذ تفرض على

(٤٢) تايلور، الثقافة البدائية، مرجع مذكور، المجلد الأول، ص ١.

فكره أطراً مفهوميّة يُزَيِّن إليه أنها مقولات موضوعية، يتابع فيقول: «إن الاختلاف الأساسي بين الظاهرات اللغوية والظاهرات الثقافية الأخرى، يكمن في أن الأولى لا تَرِد أبداً على الوعي الواضح، في حين أن الثانية، على الرغم من أنها تصدر عن المصدر اللاوعي نفسه، كثيراً ما ترقى إلى مستوى الفكر الواعي وتؤدي بذلك إلى ولادة تعليلات ثانوية واجتهادات جديدة»[٤٣]. لكن هذا الاختلاف، وهو اختلاف بالدرجة وحسب، لا يُطمس تماهيهما العميق ولا يقلّل من قيمة المنهج الألسني من حيث هو نموذج يحتذى في الأبحاث النياسية. بل العكس: «فالميزة الإيجابية الكبرى التي تمتاز بها الألسنيات في هذا الصدد تكمن في أن أوجه الكلام تظل على وجه الإجمال لا واعية. لذا فإن بوسعنا أن نتتبّع عملية تشكّلها دون أيّ تدخل مزعج أو مضلّل من جانب الاجتهادات الثانوية التي كثرت شيوعتها في النياسة بحيث صار بوسعها أن تعتّم تعتمياً نهائياً على تاريخ تطور الأفكار»[٤٤].

إن النتائج التي أسفرت عنها الصِواتة الحديثة هي التي تسمح دون غيرها بقياس مدى الأهمية الكبرى لهذه الأطروحات التي نشرت قبل ثماني سنوات من نشر كتاب فردينان دي سوسور «محاضرات في الألسنيات العامة». لكن النياسة لم تعمد حتى الان إلى وضع هذه الأطروحات موضع التطبيق. ذلك أن بواس الذي استعملها كل الاستعمال من أجل وضع أسس الألسنيات الأمريكية، وكانت له بمثابة العون الكبير على شجب أنواع من الفهم النظري كانت في ذلك الحين ممتنعة على أيّ شجب[٤٥]، قد أعرب، فيما يخصّ النياسة، عن تَهيُّب لا يزال يعيق انطلاقة خلفائه حتى الان.

والواقع أن تحليل بواس الناسوتي، وهو تحليل أنزه وأمتن وأكثر منهجية بما لا يقاس من تحليل مالينوفكسي، لا يزال يقع حتى الان، شأنه شأن هذا الأخير، على مستوى الفكر الواعي لدى الأفراد. لا شك في أن بواس كان يمتنع عن تعليق الأهمية على العقلنات

(٤٣) بواس، دليل اللغات الهندية الأمريكية، مكتب النياسة الأمريكية، نشرة رقم ٤٠، ١٩١١ (١٩٠٨) القسم الأول، ص ٦٧.

F.Boas, ed., Handbook of American Indian Languages, Bureau of American Ethnology, Bulletin 40, 1911 (1908), Part I, p.67.

(٤٤) بواس، المرجع المذكور، ص ٧٠- ٧١.

(٤٥) في الحين الذي كانت الألسنيات الهندوروبية لا تزال تؤمن إيماناً راسخاً بنظرية «اللغة الأم»، كان بواس يبرهن على أن بعض السمات المشتركة بين عدة لغات أمريكية قد تكون ناشئة عن تكوّن ثانوي لبعض المناطق المتآلفة كما قد تكون ناشئة عن أصل مشترك سواء سواء. وكان من الواجب الانتظار حتى مجيء تروبتسكوي ليصار إلى تطبيق هذه الفرضية نفسها على الشؤون الهندوروبية.

الثانوية والاجتهادات المتجدّدة التي كان لها وقع شديد على مالينوفسكي. إذ إن هذا الأخير لم يتوصل إلى إلغاء اجتهادات الأهالي وعقلناتهم إلا ليستعيض عنها باجتهاداته وعقلناته الخاصة. أما بواس فقد دأب على استخدام مقولات الفكر الفردي. فكان هاجسه العلمي يدفعه إلى تجريد هذا الفكر وتعريته من أصدائه البشرية ليس إلا. كما كان يعمل على حصر نطاق المقولات التي يقارن بينها، فلا يركبها على صعيد جديد. وعندما يبدو له أن عمل التجزئة أمر مستحيل كان يمتنع عن المقارنة. إلا أن ما يجعل المقارنة الألسنية مشروعة هو أمر آخر يتخطى مجرّد التجزئة والتقطيع: إنه تحليل فعلي. فالألسني يستخرج من الكلمات الواقع الصواتي للنأمة الصوتية، كما يستخرج من هذه النأمة الواقع المنطقي للعناصر الاختلافية(٤٦). وعندما يتعرّف، من خلال لغات عديدة، على وجود النأمات نفسها أو على استخدام أزواج التضادات إياها، فإنه لا يقارن عندئذ بين كائنات متميزة من الناحية الفردية: إذ إن النأمة نفسها والعنصر نفسه هما اللذان يضمنان على هذا الصعيد الجديد ذلك التماهي العميق الذي يوحد بين أشياء مختلفة من الناحية التجريبية. وهكذا لا نكون حيال ظاهرتين اثنتين متشابهتين، بل حيال ظاهرة واحدة. إن الانتقال من الوعي إلى اللاوعي يكون مصحوباً والحالة هذه، بتحقيق تقدّم من الخاص باتجاه العام.

وبالتالي فإن المقارنة لا تشكل الأساس الذي يقوم عليه التعميم، في النياسة كما في الألسنيات، بل العكس. فإذا كان الفكر من حيث نشاطه اللاواعي يقوم، كما نعتقد، على إضفاء أشكال [عدّة] على مضمون [واحد] وإذا كانت هذه الأشكال هي نفسها من حيث الأساس بالنسبة لكل فكر، سواء كان قديماً أم معاصراً، بدائياً أم متحضراً(٤٧) ـ وهذا ما يتبيّن بصورة صارخة من دراسة الوظيفة الرمزية كما تتجلّى في الكلام ـ فإنه يجب ويكفي أن نصل إلى البنية اللاواعية المتضمنّة في كل مؤسسة من المؤسسات أو في كل تقليد من التقاليد حتى نحصل على مبدأ اجتهادي يصح تطبيقه على مؤسسات أخرى أو تقاليد أخرى. شرط أن نحرص بالطبع، على دفع التحليل أشواطاً بعيدة.

* * *

---

(٤٦) جاكوبسون: ملاحظات حول التصنيف الصواتي للأحرف الساكنة، محاضر جلسات المؤتمر الدولي الثالث للعلوم الصوتية، غاند، ١٩٣٨.

- R.Jakobson, observation sur le classemrnt phonologique des consonnes, Proceeding of the Third International Congress of Phonetic Sciences, gand, 1938.

(٤٧) انظر مقالتنا: الفعالية الرمزية، مجلة تاريخ الأديان، عدد ٣٨٥، ١، ١٩٤٩ (الفصل العاشر من هذا المجلد).

- L'efficacité symbolique, Revue de l'histoire des religions, n°. 385, 1, 1949.

كيف نتوصل إلى هذه البنية اللاواعية؟ هذه هي النقطة التي يلتقي فيها المنهج النياسي والمنهج التاريخي. ولا جدوى هنا من إثارة مشكلة البنى التعاقبية وهي مشكلة لا غنى فيها بالطبع عن المعارف التاريخية. إذ إن بعض تطورات الحياة المجتمعية تشتمل في الأرجح على بنية تعاقبية. لكن الصواتة تضرب مثلاً للنياسين يتبيّن منه أن هذه الدراسة أشد تعقيداً من دراسة البنى التزامنية(٤٨) التي بدأوا بالكاد يتطرقون إليها، فضلاً عن أنها تطرح مشكلات أخرى. غير أن تحليل البنى التزامنية بالذات ينطوي على الاستعانة بالتاريخ بصورة دائمة. فالتاريخ، إذ يضعنا على صلة بمؤسسات متحولة، هو وحده الذي يمكّننا من استخلاص البنية المضمرة في ثنايا تشكيلات عديدة ودائمة عبر تتابع الأحداث. فلنعد إلى مشكلة التنظيم الثنائي التي أتينا على ذكرها أعلاه. فإذا نحن حسمنا أمرنا على عدم اعتباره مرحلة جامعة مانعة من مراحل تطور المجتمع، ولا سِستاماً صير إلى ابتداعه واختراعه في مكان واحد ولحظة واحدة، وإذا نحن شعرنا، في الوقت نفسه، شعوراً أكيداً بما هو مشترك بين جميع المؤسسات الثنائية، مما يصرفنا عن اعتبارها بمثابة النواتج المتباينة التي نتجت عن تواريخ واحدة قابلة للمقارنة، فإنه لا يظل أمامنا عندئذ إلا أن نحلّل كل مجتمع ثنائي لكي نستهدي، خلف هذا الكلام من القواعد والتقاليد، على ترسيمة وحيدة، حاضرة وفاعلة في سياقات محلية وزمنية مختلفة. والترسيمة المذكورة لا يسعها في هذه الحال، أن تتجاوب لا مع نموذج مخصوص من نماذج البنية، ولا مع تجمع عدد من السمات المشتركة بين أشكال عدة تجمعاً اعتباطياً، بل إنها تكون عبارة عن عدد من علاقات الاعتلاق والتضادّ، وهي علاقات لا شك في أنها لا واعية، حتى من قبل الشعوب ذات التنظيم الثنائي، لكنها، بحكم كونها لا واعية بالضبط، ينبغي أن تكون موجودة كذلك عند أولئك الذين لم يسبق لهم أن عرفوا هذه المؤسسة.

هكذا نجد أن الميكو والموتو والكواتا الذين يعيشون في غينية الجديدة، والذين أعيد تركيب تطورهم المجتمعي على يد سليغمان على امتداد مرحلة زمنية لا بأس بطولها، لديهم تنظيم في غاية التعقيد يظل مفتقداً للاستقرار بفعل عدد من العوامل التاريخية المتنوعة. إذ تؤدي الحروب والهجرات والانقسامات الدينية والوطأة السكانية والخلافات على الزعامة والاعتبار، إلى انقراض عشائر وقرى بكاملها أو إلى ظهور مجموعات جديدة. ومع ذلك،

---

(٤٨) جاكوبسون، مبادىء الصواتة التاريخية، ضمن: أعمال حلقة براغ الألسنية، المجلد الرابع.

- R.Jakobson, Prinzipien der Historischen Phonologie, in: Travaux du Cercle Linguistique de Prague, vol.IV.

نجد أن هؤلاء الشركاء الذين لا تنفك هويتهم وأعدادهم وتوزعهم عن التغير المستمر، يظلون مرتبطين على الدوام بعلاقات ذات محتوى متغيّر هو الاخر، لكن طابعه الشكلي يظل ثابتاً عبر كل التقلبات: فعلاقة **الأوفوايي**، التي هي علاقة اقتصادية تارة، وقانونية تارة أخرى، وزواجية حيناً، ودينية حيناً اخر، واحتفالية في بعض الأحيان، تظل تجمع الناس فريقين فريقين، على مستوى العشيرة أو مستوى العشيرة الفرعية أو القرية، باعتبارهم وحدتين مجتمعيّتين ينبغي لكل منهما أن تسلّف الأخرى وتستلف منها. وفي بعض قرى منطقة الأسام التي أرّخ لها ڤون فورر ـ هايمندورروف كثيراً ما تفشل التبادلات الزواجية بفعل الشجار الذي ينشأ بين فتيان القرية الواحدة وفتياتها، أو بفعل الخلافات بين القرى المتجاورة. وتتجلّى هذه الانشقاقات من خلال انسحاب هذه المجموعة أو تلك. كما قد تتجلّى في بعض الأحيان عبر استئصال المجموعة والقضاء عليها. لكن الدورة تعود إلى الإلتئام في كل حالة، إما عن طريق إعادة تنظيم بنية التبادل، وإما عن طريق استقدام شركاء جدد. أما معشر المونو واليوكوت الكاليفورنيين الذين نجد في بعض قراهم تنظيماً ثنائياً بينما لا تعرف القرى الأخرى هذا التنظيم، فهم يتيحون لنا أن ندرس كيف يمكن لروشم مجتمعي واحد أن يتحقق من خلال أو من خارج أحد الأشكال المؤسسية المعلومة والمحدّدة. ففي جميع هذه الحالات ثمّة شيء ما يظل ثابتاً على حاله. وإنما تتيح لنا المعاينة التاريخية أن نستخلصه بصورة تدريجية عن طريق ضرب من التصفية والتكرير يؤدي إلى تسرّب ما يمكن تسميته بالمضمون المعجمي للمؤسسات والتقاليد، بحيث لا يُحتَفَظ إلا بالعناصر البنيانية. ويبدو أن هذه العناصر تكون في حال التنظيم الثنائي ثلاثة: وجوب وجود القاعدة، مفهوم التعامل بالمثل باعتباره شكلاً قابلاً لاستيعاب التضادّ بين الأنا والاخر استيعاباً مباشراً، إتصاف الهبة بطابع تأليفي. إن هذه العوامل تتواجد في جميع المجتمعات المعنيّة، وتلقي الضوء في الوقت نفسه على ممارسات وتقاليد أقلّ تمايزاً وتبلوراً، لكن ذلك يجعلنا ندرك كيف أن هذه الممارسات والتقاليد تستجيب لنفس الوظيفة التي يقوم بها التنظيم الثنائي حتى عند الشعوب التي لا تملك مثل هذا التنظيم(٤٩).

وهكذا لا يسع النياسة أن تظل غير ابهة بما يجري من عمليات تاريخية ومن أشكال

---

(٤٩) ليڤي ـ ستروس، القرابة في بناها البسيطة. باريس، مطابع فرنسا الجامعية، ١٩٤٩ (باريس . لاهاي، موتون، ١٩٦٧) الفصلان السادس والسابع.

- C.Lévi-Strauss. les structures élémenttaires de la parenté, Paris, PWF.1949, (Paris-la Haye, Mouton, 1967), Chap.VI et VII.

تعبير تعي الظاهرات المجتمعية على نحو ما تكون أرفع درجات الوعي. لكنها إذا كانت تولي لهذه العمليات والأشكال نفس الانتباه الشغوف الذي يوليها إياه المؤرخ فلكي تتوصل من ثمّ، وعبر ضرب من السير القهقرى، إلى تخليصها من كل ما تدين به إلى الحدث والتفكير. إن غايتها تتحدّد في التوصل، من وراء الصورة الواعية التي يكوّنها البشر عن مستقبلهم والتي تظل محكومة دائماً بالاختلاف، إلى وضع جردة بالممكنات اللاواعية، وهي ممكنات لا توجد بأعداد غير محدودة، بحيث تؤول بنا جدولة هذه الممكنات وصلات التوافق والتنافر التي ترعاها كلّ منها مع سائر الممكنات الأخرى، إلى وضع هندزة منطقية للتطورات التاريخية التي قد تكون غير متوقعة دون أن تكون اعتباطية بالضرورة. وبهذا المعنى تكون عبارة ماركس الشهيرة: «أن البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم، لكنهم لا يدرون أنهم يصنعونه» كناية عن تسويغ للتاريخ، في قسمها الأول، وللنياسة في قسمها الثاني. كما أنها تبيّن في الوقت نفسه أن لا انفكاك لكلّ من هذين الطرحين عن الاخر.

* * *

ذلك أنه إذا كان النياس يكرّس تحليله بصورة رئيسية للعناصر اللاواعية من الحياة المجتمعية، فمن السخف أن يفترض المرء أن المؤرخ يجهل هذه العناصر. لا شك في أن المؤرخ يذهب قبل كل شيء إلى إلقاء الضوء على الظاهرات المجتمعية بناء على الأحداث التي تتجسد الظاهرات المذكورة فيها، وبناء على الطريقة التي اتبعها الأفراد عندما تفكروا في هذه الظاهرات وعاشوها. لكن المؤرخ حين يمضي في مسيرته قدماً إلى الأمام لكي يطاول ويفسّر ما بدا للناس كناية عن نتيجة لتصوراتهم وأفعالهم (أو لتصورات بعضهم وأفعال هذا البعض)، فإنه يعلم حق العلم، وبصورة متزايدة، أن عليه أن يستنجد بكل جهاز الصياغات اللاواعية. فنحن لم نعد اليوم في عصر ذلك التاريخ السياسي الذي كان يكتفي بذكر التتابع الزمني للأحداث التي شهدتها الممالك وصنعتها الحروب بأن ينسج كل ذلك من خيوط العقلنات الثانوية والاجتهادات المتجددة. فالتاريخ الاقتصادي هو، إلى حد بعيد، تاريخ العمليات اللاواعية. وهكذا لا بدّ لكل كتاب تاريخ جيد ـ وسنذكر أحد أبرز هذه الكتب ـ إن يكون مشبعاً بالنياسة. إن السيد لوسيان فيڤر في كتابه «مشكلة الكفر في القرن السادس عشر» لا يني يستعين بالمواقف النفسانية وبالبنى المنطقية التي لا تسمح دراسة الوثائق، شأنها شأن دراسة النصوص الأهلية، بوضع اليد عليها إلا بصورة غير مباشرة، إذ إنها ظلت تغرب دائماً عن وعي الذين كانوا يتكلمون أو يكتبون: غياب المعايير والضوابط،

تصور الزمن على نحو مشوّش، سمات مشتركة بين عدة تقنيات، إلخ[٥٠]. إن هذه الإشارات جميعاً إشارات نياسية وتاريخية معاً، إذ إنها تسمو على شهادات الشهود التي لا تقع أيّ منها على هذا الصعيد.

فالقول إذن بأن المؤرخ والنيّاس يسيران على طريق معرفة الإنسان التي تنطلق من دراسة المضامين الواعية لتصل إلى دراسة الأشكال اللاواعية، باتجاهين عكسيين، قول يفتقد للدقة: فالإثنان يسيران في اتجاه واحد. أما أنّ الخطوات التي يقومان بها معاً تبدو لكل منهما بصيغ مختلفة ـ العبور من العلني إلى الضمني بالنسبة للمؤرخ، ومن الخاص إلى الجامع، بالنسبة للنيّاس ـ فأمر لا يغيّر شيئاً من ماهية الطرح الأساسي الواحدة. وأما الذي يختلف أثناء اجتياز هذه الطريق التي يجتازان عليها مسافة واحدة باتجاه واحد، فهو التوجّه وحسب: فالنيّاس يتقدّم المسيرة ساعياً إلى التوصل، من خلال وعي لا يغرب عن باله أبداً، إلى مزيد من لا وعي يتّجه صوبه. في حين أن المؤرخ يتقدّم، بأن يسير القهقهرى، إذا جاز القول، وعيناه شاخصتان على النشاطات العينية المخصوصة التي لا يُشيح بناظريه عنها إلا ليتناولها من منظور أغنى وأكمل. جانوس(*) حقيقي ذو جهتين. فالتضامن بين هذين الفرعين المعرفيّين هو الذي يتيح لهما أن يُبقيا ضمن مجال رؤيتهما كل ما يقع على خط سيرهما من شؤون.

وأخيراً نسوق هذه الملاحظة التي من شأنها أن تضفي مزيداً من الدقة على رأينا. فقد جرت العادة على التمييز بين التاريخ والنياسة عن طريق غياب الوثائق المكتوبة أو وجودها في المجتمعات التي يدرسها كلٌ منهما. إننا لا نعتبر هذا التمييز خاطئاً، لكننا نعتقد أنه ليس تمييزاً أساسياً. إذ إنه لا يفسّر السمات العميقة التي حاولنا تحديدها بقدر ما هو ناجم عنها. لا شك في أن غياب الوثائق المكتوبة في معظم المجتمعات المسمّاة بدائية قد دفع النياسة إلى تطوير مناهج وتقنيات صالحة لدراسة النشاطات التي تظل تفتقد، بحكم ذلك، إلى الوعي الكافي على جميع الأصعدة التي تتجلّى فيها. لكننا لا نميل إلى اعتبار هذه الصعوبة بمثابة العقبة الكأداء، فضلاً عن أن من الممكن تذليلها في كثير من الأحيان عن طريق التراث الشفهي، وهو تراث في غاية الغنى عند بعض الشعوب الأفريقية والأوقيانية. هذا والنياسة تهتم بأقوام تعرف الكتابة: المكسيك القديمة، العالم العربي، الشرق

---

(٥٠) فيفر، مشكلة الكفر في القرن السادس عشر، الطبعة الثانية، باريس، ١٩٤٦.

L. Febvre, le Problème de l'incroyance au XVI^e^ Siècle, 2^e^ éd., Paris, 1946.

(*) Janus إله من أقدم وأهم الالهة الرومانية له وجهان متضادان .(م).

الأقصى. كما أن هناك من كتب تاريخ أقوام كانت تجهل الكتابة، كالزولو مثلاً. فنحن، هنا أيضاً، إزاء اختلاف من حيث التوجّه لا من حيث الموضوع، وحيال طريقتين في تنظيم المعطيات أقل تبايناً مما يبدو. فإذا كان النيّاس يولي اهتمامه الخاص لما هو غير مكتوب، فإن ذلك لا يعود إلى عجز الشعوب التي يدرسها عن الكتابة، بقدر ما يعود إلى أن ما يهتم به أصلاً يختلف عن كل ما يخطر للبشر عادةً أن يسجلوه على الحجر أو على الورق.

هكذا يتبيّن لنا أن توزيع المهام، وهو أمر يجد تبريره في تراثات قديمة وبناء على ضرورات حالية، قد ساهم حتى الان في الخلط بين وجهي التمييز النظري والعملي، وبالتالي إلى فصل النياسة عن التاريخ أكثر مما هو لازم. غير أنه لا يسعنا أن نقدرّ قيمة النتائج التي يسفر عنها تعاونهما إلا عندما يبدأَن في التطرق معاً إلى دراسة المجتمعات المعاصرة. عندئذ لا بد لنا من الاقتناع بأن لا غنى لأحدهما عن الاخر، سواء في هذا المجال أو في غيره من المجالات.

الكلام والقرابة

الفصل الثاني

التحليل البنياني في الألسنيات وفي الإناسة[1]

لا جدال في أن الألسنيات تنتمي إلى العلوم المجتمعية، غير أنها تحتل من بين هذه العلوم موقعاً استثنائياً: فهي ليست علماً مجتمعياً كسائر العلوم الأخرى، بل هي العلم الذي حقّق أكبر الانجازات وسبق غيره بأشواط بعيدة. وربما كانت تنفرد أيضاً بحق المطالبة بأن يطلق عليها اسم علم وأن تكون قد توصلت، في الوقت نفسه، إلى بلورة منهج وضعي وإلى معرفة طبيعية الشؤون التي تخضع لتحليلها. لكن هذا الوضع المميّز يستتبع بعض القيود: إذ كثيراً ما يرى الباحث الألسني أن هناك باحثين في فروع المعرفة القريبة من فرعه وإنما المختلفة عنها، يستلهمون وضعه ويسعون إلى النسج على منواله: Noblesse oblige. وهكذا لم يكن يسع مجلة ألسنية مثل مجلة Word أن تقتصر على نشر أطروحات ووجهات نظر ألسنية محضة. بل وجدت من واجبها أن تستقبل الباحثين النفسانيين والاجتماعيين والناسوتيين المتطلعين إلى أن يتعرّفوا من الألسنيات الحديثة إلى السبيل المؤدي إلى معرفة الشؤون المجتمعية معرفة وضعية. وكما كان يقول مارسيل موسّ منذ عشرين عاماً: «من المؤكد أن الاجتماعيات ستحقق تقدماً أكبر لو أنها عمدت في كل شؤونها إلى الاقتداء بالألسنيين...»[2] إن التشابه المنهجي الوثيق الذي يقوم بين كلا هذين الفرعين المعرفيّين يستوجب منهما تعاوناً خاصاً.

لم تعد بنا حاجة، منذ أبحاث شرادر[3]، إلى البرهان على أهمية المساعدة التي

---

(١) نشرت هذه المقالة تحت هذا العنوان في مجلة وورد، مجلة حلقة نيويورك الألسنية، المجلد الأول، عدد رقم ٢، أغسطس ـ اب ١٩٤٥، ص ١ـ ٢١.

- Word, Journal of the Linguistie Circle of New York.

(٢) العلاقات الفعلية والتطبيقية، إلخ.، ضمن اجتماعيات وإناسة، باريس، ١٩٥١.

- M.Mauss, Rapports réels et pratiques, etc., in: Sociologie et Anthropologie. Paris, 1951.

(٣) شرادر، الشعوب الارية في العصور ما قبل التاريخية، ترجمة ف .جيفون (لندن ١٨٩٠) الفصل الثاني عشر، القسم الرابع.

- O.Schrader, Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples, tr. F.B. Jevons (London, 1890), Chap XII, Part. 4.

تستطيع الألسنيات تقديمها للباحث الاجتماعي في دراسة مشكلات القرابة. فالألسنيون وفقهاء اللغة (شرادر، روز)[٤] هم الذين بيّنوا أن الفرضية التي كان عدد من الباحثين الاجتماعيين لا يزالون يتمسّكون بها في ذلك الحين والتي تقول بوجود مخلّفات أمية النسب في العائلة القديمة، لا تتمتع بشيء يذكر من احتمالات الصحة. والباحث الألسني يضع بمتناول الباحث الاجتماعي اشتقاقات لغوية تمكّنه من إنشاء روابط بين بعض مفردات القرابة لم تكن ملحوظة على نحو مباشر. كما أن الباحث الاجتماعي يستطيع، بالمقابل، أن يعرّف الباحث الألسني على تقاليد وقواعد وضعية وتحريمات تساعده على أن يفهم كيف تظل بعض سمات الكلام ثابتة على وجه واحد، وكيف تفتقد بعض المفردات أو مجموعات المفردات إلى الثبات واللااستقرار. لقد عمد السيد جوليان بونفانت في إحدى جلسات حلقة نيويورك الألسنية التي جرت مؤخراً إلى تأييد وجهة النظر هذه بأن ذكّر باشتقاق اسم الـ oncle [عم أو خال] في بعض اللغات الرومانية، وقال إن لفظة تِيُوس اليونانية تصير في الإيطالية والاسبانية والبرتغالية Zio و Tio ولاحظ أن الـ Oncle يسمّى في بعض مناطق ايطاليا بـ Barbe. «La «Barbe» [اللحية] و Le «divin» [العم أو الخال «الإلهي»]. يا للإيحاءات التي توحي بها هاتان اللفظتان للباحث الاجتماعي! كما أننا نتذكّر هنا أبحاث المأسوف عليه هوكارت حول الطابع الديني لعلاقة الخؤولة وسرقة الأضحية من قِبَل ذوي الأم[٥]. ومهما كان رأينا في الوقائع التي جمعها هوكارت (إذ إن رأيه ليس كافياً في هذا المجال) فلا ريب في أن الباحث الألسني من شأنه أن يساهم في حلّ المشكلة بأن يكشف عما تتضمنه المصطلحات المعاصرة من ثبات واستمرارية لعلاقات

---

(٤) شرادر، المرجع المذكور. روز، حول بديهية الحق الأمي المزعومة في اليونان القديمة، فولكلور، ٢٢ (١٩١١).
انظر أيضاً حول هذه المسألة كتابات ج .طومسون الأخيرة التي تميل إلى تأييد فرضية المخلفات الأمية النسب.

- H.J.Rose, on the Alleged Evidence for Mother-Right in Early Greece, Folklore, 22 (1911).

(٥) هوكارت، وضع الرئاسة ودور ابن الأخت في المحيط الهادىء، الأناس الأمريكي، مجلد رقم ١٧ (١٩١٥).
ابن الأخت، مجلة مان، ٢٣، (١٩٢٣) عدد ٤. ابن الاخت في الطقوس الفيدية، مجلة هاوي الأثريات الهندية، مجلد رقم ٥٤ (١٩٢٥)، إلخ.

- A.M.Hocart, Chieftain ship and the Sister's son in the Pacific, American Anthropologist, n.s. vol. 17 (1915); The Uterin Nethew, Man, 23 (1923), n°.4, The Cousin in Vedic Ritual, Indian Antiquary, vol. 54 (1925), etc.

مضت وانقضت. ثم إن للباحث الاجتماعي أن يشرح للباحث الألسني أسباب اشتقاقاته اللغوية ويؤكد له صحتها. ففي المدة الأخيرة، تصدّى بول بنديكت، بوصفه باحثاً ألسنياً، لسساتيم القرابة في اسيا الجنوبية وكان له أن يقدم مساهمة هامة في الاجتماعيات العائلية في ذلك الجزء من العالم(٦).

لكن الباحثين الألسنيين والاجتماعيين، إذ يعملون على هذا النحو، إنما يتّبعون كلٌّ على حدة، طريقاً خاصاً. وربما كان لهم أن يتوقفوا قليلاً بين الحين والاخر ليتبادلوا بعض النتائج التي توصلوا إليها. إلا أن هذه النتائج تتأتى عن طروحات ومعالجات مختلفة، ولم يُبذل أيّ جهد في سبيل استفادة فريق منهما من الانجازات التقنية والمنهجية التي حققها الفريق الاخر. لقد كان من الممكن أن يكون هذا الموقف مبرّراً في وقت كان يعتمد فيه البحث الألسني على التحليل التاريخي بوجه خاص. أما بالنسبة للبحث النياسي كما كان يمارس في تلك الفترة نفسها، فقد كان الفرق فرقاً من حيث الدرجة أكثر مما هو من حيث الطبيعة. فكان الألسنيون يتّبعون منهجاً أشدّ تماسكاً وصرامة. وكانت نتائجهم بالتالي أشد إحكاماً. وكان بوسع الاجتماعيين أن ينسجوا على منوالهم بأن «يتخلّوا عن جعل التوزّع المكاني للأجناس الراهنة أساساً لتصنيفاتهم»(٧). لكن الإناسة والاجتماعيات ما كانتا تنتظران من الباحث الألسني، في نهاية الأمر، إلا أن يلقّنهما الدروس تلقيناً. فلم يكن ثمة ما يوحي بأن العلاقة به قد تسفر عن كشف أو عن إلهام(٨).

لقد أدت ولادة الصواتة إلى الإطاحة بهذا الوضع. وهي لم تكتفِ بتجديد افاق النظر الألسنية: إذ إن مثل ذلك التحول الواسع لا يقتصر على فرع معرفي مخصوص. لقد كان للصواتة أن تقوم في مجال العلوم المجتمعية بنفس الدور التجديدي الذي قامت به الفيزياء النووية، مثلاً، في مجال العلوم الدقيقة. ما هي مقوّمات هذه الثورة إذا نحن حاولنا أن ننظر إليها من حيث مضامينها العامة؟ إن تروبتسكويْ، سيّد الصواتة الشهير، هو الذي

---

(٦) بنديكت، مصطلحات القرابة في التيبت والصين، مجلة هارڤارد للدراسات الأسيوية، ٦(١٩٤٢). دراسات في مصطلحات القرابة عند التاي، مجلة المجتمعات الشرقية الأمريكية، ٦٣(١٩٤٣).

- P.K.Benedict, Tibetan and chinese Kinship Terms, Harvard Journ. of Asiatic studies, 6 (1942). Studies in Thai Kinship Terminology, Journal of the Amer. Oriental Society, 63 (1943).

(٧) برونشفيك، تقدّم الوعي في الفلسفة الغربية، II، (باريس ١٩٢٧)، ص ٥٦٢.

- L.Brunschvi cg, le Progrés de la conscience dans la philosophie occidentale, II, (Paris, 1927), p. 562.

(٨) بين ١٩٠٠ و١٩٢٠ كان مؤسسا الألسنيات الحديثة، فردينان دي سوسور وانطوان مييّه، يعتبران نفسيهما تحت رعاية الاجتماعيين. ولم يبدأ مارسيل موسّ بقلب الاتجاه، كما يقول الاقتصاديون، إلا بعد العام ١٩٢٠.

يجيبنا على هذا السؤال. فهو في إحدى مقالاته التي تُعتبر برنامج عمل بكامله[٩]، يلخّص المنهج الصواتي، إجمالاً، بأربعة مساعي أساسية: فالصواتة تنتقل، في المقام الأول، من دراسة الظاهرات الألسنية **الواعية** إلى دراسة بنيتها التحتيّة **اللاواعية**. ثم إنها تتجنّب معالجة **المفردات** بوصفها كيانات قائمة بذاتها، وتتخذ، بالعكس، من **العلاقات** القائمة بين هذه المفردات أساساً لتحليلها. كما أنها تُدخل مقولة **السستام**: «فالصواتة في وضعها الراهن لا تقتصر على القول بأن النامات تنتمي دائماً إلى سِستام، بل إنها **تبيّن** لنا سساتيم صواتية عينيَّة وتكشف لنا عن بنيتها»[١٠]. ثم إنها تسعى أخيراً إلى اكتشاف **قوانين عامة** إما عن طريق الاستقراء «وإما... عن طريق الاستنتاج المنطقي، مما يضفي عليها طابع الإطلاق»[١١].

هكذا كان لأحد العلوم المجتمعية أن يتوصّل، للمرة الأولى، إلى بلورة علاقات لازمة. هذا هو المعنى الذي يستخلص من جملة تروبتسكوي الأخيرة، في حين أن القواعد التي سبقتها تبيّن كيف أن على الألسنيات أن تتلمّس سبيلها وصولاً إلى تلك النتيجة. ونحن لسنا هنا في معرض البحث عما إذا كانت إدعاءات تروبتسكوي مبرّرة. إذ يبدو أن الألسنيين الحديثين بأكثريتهم الساحقة متفقون على هذه المسألة. غير أننا ننظر إلى هذا الحدث الهام من حيث تأثيره على ممثلي فروع المعرفة المجاورة للفرع الذي اتخذ موقعه فيه. إذ لا يعود من حقّ هؤلاء الممثلين وحسب، بل يصبح من واجبهم، أن يتحققوا فوراً من نتائجه وعواقبه، ومن إمكانية تطبيقه على شؤون تقع في نصاب اخر.

عندئذ تنفتح أمامهم افاق جديدة. ولا تعود المسألة مسألة تعاون ظرفي فقط، كأن يظلّ كلّ من الباحث الألسني والباحث الاجتماعي متابعاً عمله في ركنه الخاص به، فيتبادلان من حين لاخر ما يجد واحدهما أن من شأنه أن يثير اهتمام الاخر. فالباحث الاجتماعي يجد نفسه أثناء دراسته لمشكلات القرابة (والأرجح أنه سيجد نفسه أيضاً أثناء دراسته لمشكلات أخرى) في وضع شبيه، من حيث الشكل، بوضع الباحث الألسني الصواتي: إذ إن مفردات القرابة، شأنها شأن النأمات، ما هي إلا عناصر دلالية. وهي، مثلها، لا تكتسب هذه الدلالة إلا بناء على انخراطها في سساتيم. و«سساتيم القرابة» إنما تتبلور في الذهن، كما تتبلور «السساتيم الصِواتيّة»، في الطابق اللاواعي من الفكر. كما أن

---

(٩) تروبتسكوي، الصواتة في وضعها الراهن، ضمن: نفسانيّات الكلام (باريس، ١٩٣٣).

- N.Troubetzkoy, la Phonologie actuelle, in: Psychologie du Langage, (Paris, 1933).

(١٠) المرجع إياه، ص ٢٤٣.

(١١) إياه.

تواتر أشكال القرابة وقواعد الزواج والمواقف المتشابهة المرعيّة من بعض أنماط الأقرباء إلخ.، وتتراها في مناطق متباعدة من العالم وفي مجتمعات شديدة الاختلاف بعضها عن بعض، يوحي بأن هذه الظاهرات التي تقع تحت المعاينة إنما تنجم، في هذه الحالة أو في غيرها، عن فعل بعض القواعد العامة التي تفعل فعلها هذا بصورة مستترة. هكذا يمكننا صياغة المشكلة على النحو التالي: إذا كانت ظاهرات القرابة ظاهرات **من نفس نمط** الظاهرات الألسنية ولكن **على نصاب اخر من أنصبة الواقع**، فهل يستطيع الباحث الاجتماعي، إذا هو اعتمد منهجاً شبيهاً **من حيث الشكل** (إن لم يكن من حيث المضمون) بالمنهج الذي استحدثه الباحث الصِواتي، أن يدفع علمه إلى إحراز تقدّم شبيه بالتقدّم الذي حصل مؤخراً في العلوم الألسنية؟

بل إن المرء يتشجع على المضيّ في هذا الاتجاه عندما يتبيّن له الأمر الإضافي التالي: إن دراسة مشكلات القرابة تطرح نفسها اليوم بنفس الصيغ التي كانت تُطرح بها الألسنيات عشيّة الثورة الصِواتيّة، كما يبدو أنها تعاني نفس الصعوبات التي كانت تعانيها. وهناك تماثل صارخ بين الألسنيات القديمة، التي كانت تبحث في التاريخ قبل كل شيء عن مبدئها التفسيري، وبين بعض المحاولات التي قام بها ريڤرز: ففي كلا الحالتين نجد أن على الدراسة التعاقبيّة وحدها ـ أو يكاد ـ أن تتكفّل بتوضيح الظاهرات التزامنية. وعندما قارن تروبتسكُويْ بين الصِواتة والألسنيات القديمة حدّد الأولى بوصفها «مذهباً بنيوياً ومذهباً جامعياً سِستامياً»، وضادّ بينها وبين المذهبين الفردي و«الذرّي» اللذين كانا مُعتمدَين لدى المدارس السابقة. كما أنه عندما تصدّى للدراسة التعاقبية، قام بذلك انطلاقاً من منظور مختلف كل الاختلاف إذ قال: «إن تطور السِستام الصِواتي يظل موجّهاً، في كل لحظة معينة من لحظاته، بفعل **الاتجاه نحو غاية**... وبالتالي فإن لهذا التطور معنى معيّناً ومنطقاً داخلياً، ينبغي للصِواتة التاريخية أن تعمل على إبرازهما بوضوح»[١٢]. والواقع أن هذا الاجتهاد «الفردي»، الذرّي، الذي لا يقوم إلا على أساس العَرَضية التاريخية والذي انتقده كلٌّ من تروبتسكُويْ وجاكوبسون، هو نفس الاجتهاد الذي يطبّق عادةً على مشكلات

---

(١٢) المرجع المذكور، ص ٢٤٥. جاكوبسون، مبادىء الصِواتة التاريخية. أعمال حلقة براغ الألسنية، ٤. أنظر أيضاً: ملاحظات حول تطور اللغة الروسية من الناحية الصواتية، للمؤلف نفسه، المرجع إياه، ٢.

- R.Jakobson, Prinzipien der historischen Phonologie, Travaux du Cercle linguistique de Prague, IV. Remarques sur l'évolution phonologique du Russe, ibid., II.

القرابة[١٣]. إذ يصار إلى ربط كل تفصيل من تفاصيل المصطلح وكل قاعدة من قواعد الزواج بتقليد مختلف بوصفه إحدى عواقبه أو إحدى مخلّفاته: مما يجعل البحث يشكو من إفراط في تقطيع أوصال الواقع. فلا يتساءل أحد كيف يمكن أن تكون سساتيم القرابة، من حيث مجموعها التزامني، كناية عن حصيلة اعتباطية نجمت عن التقاء عدة مؤسسات متباينة (معظمها افتراضي على كل حال) لكنها تظل تقوم بوظيفتها رغم ذلك بحدّ معين من الانتظام وقسط معلوم من الفعالية[١٤].

غير أن هناك صعوبة أولية تعترض اعتماد المنهج الصواتي في الدارسات التي تنتمي إلى الاجتماعيات البدائية. فالتشابه السطحي بين السساتيم الصِواتية وسساتيم القرابة تشابه كبير بحيث إنه يجعلنا نتّبع على الفور طريقاً خطأً. إذ يزيّن لنا أن معالجة مفردات القرابة ونأمات الكلام، قد تخضع من الناحية الشكلية، لطريقة واحدة. فمن المعلوم أن الباحث الألسني يعمد، في سبيل الوصول إلى قانون البنية، إلى تحليل النأمات إلى «عناصر اختلافية»، بحيث يسعه بعد ذلك أن ينظمها وفقاً لزوج أو عدة «أزواج من التضادّات»[١٥]. لذا، فإن الباحث الاجتماعي قد تزين له نفسه أن يتّبع المنهج نفسه من حيث تفكيك مصطلحات القرابة. ففي سِستام القرابة المتّبع لدينا مثلاً نجد للفظة **أب** تعنية إيجابية من حيث الجنس والعمر النسبي والتوالد. غير أن نطاق مدلولها يظل، بالعكس، في منزلة الصفر، إذ لا يسعها أن تعبّر عن علاقة مصاهرة. وهكذا يكون للباحث أن يتساءل، بالنسبة لكل سِستام، عن العلاقات التي يعبّر عنها، وبالنسبة لكل مفردة من مفردات السِستام، عن التعنية ـ سلبية أو إيجابية ـ التي تنطوي عليها قياساً على كل علاقة من العلاقات التالية: التولُّد، نطاق المدلول، الجنس، العمر النسبي، القرابة اللغوية، إلخ، مما يجعله يأمل في التوصل، على هذا الطابق «الاجتماعي المصغّر»، إلى أشدّ القوانين البنيانية عمومية، وذلك على نحو اكتشاف الألسني لقوانينه على الطابق النأمي الأدنى، أو اكتشاف الفيزيائي لها

---

(١٣) ريفرز، تاريخ المجتمع الميلانيزي (لندن، ١٩١٤). التنظيم المجتمعي (لندن، ١٩٢٤) الفصل الرابع.

- W.H.R.Rivers, the History of Melanesian Society (London, 1914), Passim. Social organization, ed. W.J. Perry (London, 1924), chap. IV.

(١٤) س.تاكس. بعض مشكلات التنظيم المجتمعي، ضمن: الإناسة المجتمعة لقبائل أميركا الشمالية ١٩٣٧.

- S.Tax, Some problems of social organisation, in: Social Anthropology of North Amrican tribes, F. Eggan. ed (Chicago, 1937).

(١٥) جاكوبسون، ملاحظات حول التصنيف الصواتي للأحرف الساكنة، المرجع المذكور.

على الطابق الجزيئي الأدنى، أي على مستوى الذرة. ونستطيع أن نفهم على هذا النحو المحاولة الشيّقة التي قام بها داڤيس ووارنر[١٦].

لكننا سرعان ما نصطدم هكذا باعتراض مثلث الأوجه. إذ إن التحليل العلمي الحقيقي ينبغي أن يكون تحليلاً فعلياً وتبسيطياً وتفسيرياً. هكذا تتمتّع العناصر الاختلافية التي نجدها في نهاية التحليل الصِواتي بوجود موضوعي سواء من الناحية النفسانية أو الجسمانية أو حتى الجسدية. ثم إنها أقلّ عدداً من عدد النأمات التي تنشأ عن اتصال بعضها ببعض. كما أنها تتيح لنا، أخيراً، أن نفهم السِستام وأن نعيد تركيبه من جديد. أما الفرضية الانفة الذكر فإنها لا تفضي بنا إلى شيء من ذلك. فمعالجة مفردات القرابة، على نحو ما تخيلناها منذ قليل، ليس فيها من التحليل إلا مظهره وحسب: فالواقع أن النتيجة التي نصل إليها تتّصف بالتجريد أكثر مما يتصف المبدأ به. فنكون متجهين والحالة هذه نحو الابتعاد عن الشأن العياني عوضاً عن الاقتراب منه، فلا يعود السِستام النهائي ـ إذ كان ثمّة من سِستام ـ إلاَّ على مستوى الفهم المجرّد. هذا وجه أول. أما الثاني فقد برهن اختبار داڤيس ووارنر على أن السِستام الذي نصل إليه بهذه الطريقة أعوص وأعقد بما لا يقاس من معطيات الاختبار نفسها[١٧]. وأما الثالث والأخير، فهو أن الفرضية لا تتمتع هكذا بأية قيمة تفسيرية: فهي لا تساعدنا على فهم طبيعة السِستام ولا تمكّننا من إعادة تركيبه من جديد.

ما سبب هذا الفشل؟ الواقع أن التقيّد الحرفي بمنهج الباحث الألسني يؤدي إلى الابتعاد عن روحيّته. إن مفردات القرابة لا توجد وجوداً اجتماعياً وحسب، بل إنها كذلك عناصر من جملة عناصر القول. فإذا سارعنا إلى تطبيق مناهج التحليل التي يتّبعها الباحث الألسني عليها، فلا يجب أن يغرب عن بالنا إنها بوصفها جزءاً من القاموس اللفظي، إنما

---

(١٦) داڤيس ووارنر، تحليل بنياني للقرابة، الأناس الأمريكي، مجلد رقم ٣٧ (١٩٣٥).

- K.Davis and W.L. Warner, Structural Analysis of Kinship, American Anthropologist, n. s., vol. 37 (1935).

(١٧) هكذا نجد في ختام التحليل الذي قام به هذان المؤلفان أن لفظة «زوج» يستعاض عنها بالصيغة التالية: $C^{2a}/^{2d}/\ ^{o}SU^{1a}\ 8/Ego$ (المرجع المذكور). ونشير في هذا الصدد إلى دراستين نشرتا مؤخراً تعتمدان جهازاً منطقياً أدق بكثير، كما انهما مدعاة للإهتمام من حيث المنهج ومن حيث النتائج على السواء. انظر: لاونزبوري، تحليل دلالي لأعراف القرابة عند الپاوني، مجلة كلام، مجلد رقم ٣٢، عدد ١، ١٩٥٦. غودناف، التحليل التجزيئي للقرابة، إياه.

- F.G.Lounsbury, A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage, Language, vol. 32, n°.1, 1956.

- W.H.Goodenough, The Componential Analysis of Kinship, ibid.

تمتّ إلى تلك المناهج بصلة مباشرة، لا على سبيل القياس. والحال أن الألسنيات تعلّمنا بالضبط أن التحليل الصِواتي لا يمتّ بصلة مباشرة إلى الكلمات، وإنما إلى مجرّد الكلمات التي جرى تفكيكها مسبقاً إلى نأمات. **ليس هناك من علاقات لازمة في طابق القاموس اللفظي**[١٨]. وهذا يصحّ على جميع عناصر القاموس ـ بما فيها ألفاظ القرابة. وإذا كان يصحّ على الألسنيات فإنه يصحّ بالتالي، **بحكم واقع الأمور**، على اجتماعيات الكلام. فالمحاولة التي نناقش في هذه الصفحات إمكانية صحتّها، ترمي إذن إلى توسيع نطاق المنهج الصِواتي، وإنما بصرف النظر عن الأساس الذي يقوم عليه. وقد سبق لكروبر أن توقّع هذه الصعوبة بصورة أشبه بالتنبّوء[١٩]. وإذا كان قد خلص، في حينه، إلى استحالة القيام بتحليل بنياني لمفردات القرابة، فلأن الألسنيات بالذات كانت في ذلك الوقت تقتصر على تحليل صوتي، نفساني وتاريخي. والواقع أنه على العلوم المجتمعية أن تشارك الألسنيات حدودها، لكنها تستطيع أيضاً أن تغتنم فرص نجاحها وتقدّمها.

كما أنه لا يجب علينا أن نهمل ذلك الاختلاف العميق الذي يقوم بين جدول نأمات لغة ما، وجدول مفردات القرابة في مجتمع ما. فليس ثمة شك حول الوظيفة، في الحالة الأولى: إذ إننا نعلم جميعاً وجه استخدام الكلام. إنه يستخدم لإتصال البشر فيما بينهم. أما ما ظل الباحث الألسني يجهله مدة طويلة، ولم يهتدِ إليه إلا عن طريق الصِواتة فقط، فهو، بالمقابل، الواسطة التي يتوصل الكلام بها إلى النتيجة المذكورة. لقد كانت الوظيفة بديهية. أما السِستام فقد ظل مجهولاً. في هذا المجال، يجد الباحث الاجتماعي نفسه في وضع عكسي: فنحن نعرف بوضوح منذ أيام لويس مورغان أن مفردات القرابة تشكل سساتيم معيّنة. لكننا ما زلنا نجهل حتى الآن ما هي أوجه استخدامها. إن الجهل بهذا الوضع الاستهلالي يجعل معظم التحليلات البنيانية لسساتيم القرابة أقرب إلى الهيهيّات المحضة. فهي تبرهن عما هو بديهي ومعروف، وتصرف النظر عما يظل مجهولاً.

هذا لا يعني أن علينا أن نصرف النظر عن استحداث نصاب معيّن وعن اكتشاف دلالة ما في ثنايا ثبت مفردات القرابة. لكن علينا على الأقل أن نعترف بوجود المشكلات التي تطرحها اجتماعيات القاموس اللفظي، وبالطابع الملتبس للعلاقات التي توحّد بين

---

(١٨) غير أنني استعمل اليوم صيغة أدق من هذه، كما سيتضح للقارىء في الفصل الخامس.

(١٩) كروبر، السساتيم التصنيفية لعلاقات القرابة، مجلة معهد الإناسة الملكي، مجلد رقم ٣٩، ١٩٠٩.

- A.L.Kroeber, Classificatory Systems of Relationship, Journ. of the Royal Anthropol. Institute, vol. 39, 1909.

مناهجها ومناهج الألسنيات. لذا نجد من الأفضل أن نقتصر على نقاش حالة واحدة يمكن اتّباع القياس فيها بصورة مبسّطة. ومن حسن الصدف أن هذه الحالة متوفّرة لدينا.

إن ما يسمّى، بوجه عام، «سستام القرابة» يشتمل على نصابين من أنصبة الواقع مختلفين كل الاختلاف. فهناك أولاً مفردات يُعبَّر بواسطتها عن مختلف أنماط العلاقات العائلية. لكن القرابة لا تجد التعبير عنها من خلال ثبت المفردات وحده: فالأفراد، أو طبقات الأفراد، الذين يستعملون هذه المفردات يشعرون (أو لا يشعرون، حسب الحالة الواحدة) بأنهم ملزمون حيال بعضهم بعضاً باتّباع سلوك محدّد: احترام أو إلفة، حق أو واجب، مودّة أو عداء. وهكذا نجد إلى جانب ما يمكن تسميته **سِستام التسميات** (والذي يشكل، بالمعنى الفعلي، سِستام القاموس اللفظي) سِستاماً اخر من طبيعة نفسانية ومجتمعية أيضاً، يمكن أن نسميه **سِستام المواقف**. بيد أنه إذا صحّ (كما بيّنّا أعلاه) أن دراسة سساتيم التسميات تضعنا في وضع شبيه بالوضع الذي نحن فيه حيال السساتيم الصواتية، لكنه عكسي، فإن هذا الوضع يصبح، إذا جاز القول، «جالساً» عندما يتعلق الأمر بسساتيم المواقف. وربما كان لنا أن نحزر الدور الذي تقوم به هذه السساتيم الأخيرة: فهي ترمي إلى تأمين تلاحم المجموعة وتوازنها. لكننا لا نفهم طبيعة صلات الوصل التي تصل بين مختلف المواقف، ولا ندرك أوجه ضرورتها ولزومها[٢٠]. بتعبير اخر، وكما هي الحال في الكلام، فنحن نعرف ما هي الوظيفة، لكن معرفة السِستام هي التي تنقصنا.

يتبيّن لنا إذن أن هناك اختلافاً عميقاً بين **سِستام التسميات وسِستام المواقف**، ونحن نفترق، حول هذه النقطة، عن ردكليف ـ براون إذا كان قد اعتقد فعلاً، وصحّ ما اخذ عليه في بعض الأحيان، أن السِستام الثاني لم يكن إلا تعبيراً عن الأول أو ترجمة له على الصعيد العاطفي[٢١]. فقد توفّرت لنا في الأعوام الأخيرة أمثلة عديدة يتبيّن منها أن جدول

(٢٠) يُستثنى من ذلك العمل القيّم الذي قام به لويد وارنر، مورفولوجيا ووظائف نمط القرابة المورنجيني الاسترالي، الأناس الأمريكي، مجلد رقم ٣٢ـ ٣٣ (١٩٣٠ـ ١٩٣١)، حيث نجد أن تحليل سستام المواقف يستهلّ مرحلة جديدة من مراحل دراسة مشكلات القرابة، رغم خضوعه للنقاش من حيث الأساس.

W.Lloyd Warner, Morphology and Functions of the Australian Muringin Type of Kinship, Amer. Anthrop. n.s. vol. 32-33 (1930-1931).

(٢١) رادكليف ـ براون، مصطلحات القرابة في كاليفورنيا، الأناس الأمريكي، مجلد رقم ٣٧ (١٩٣٥). دراسة سساتيم القرابة، مجلة معهد الإناسة الملكي، مجلد رقم ٧١ (١٩٤١).

- A.R.Radcliff-Brown, Kinship Terminology in California, Amer. Anthrop., n.s., vol. 37 (1935). the Study of Kinship Systems, Journ. of the Royal Anthrop. inst, vol. 71 (1941).

مفردات القرابة في عدد من المجموعات لا يعبّر بالضبط عن جدول المواقف العائلية، والعكس بالعكس[٢٢]. فمن الخطأ أن نعتقد أن سِستام القرابة يشكل، في كل المجتمعات، الوسيط الرئيسي الذي تُضبط العلاقات الفردية عن طريقه. بل حتى في المجتمعات التي يراد له فيها أن يقوم بالدور المذكور، فإنه لا يقوم بدوره هذا بنفس الدرجة دائماً. إلى ذلك، ينبغي التمييز دائماً بين نمطين من المواقف: المواقف الغامضة غير المتبلورة والتي تفتقد للطابع المؤسّسي، وهي مواقف نستطيع أن نسلّم بكونها انعكاساً للمصطلحات أو ارهاصاً بها على الصعيد النفساني، كما نجد إلى جانب هذه المواقف، أو بالإضافة إليها، تلك المواقف المنمطة الواجبة والمفروضة بموجب تابوهات وامتيازات، وهي مواقف يُعبر عنها من خلال مراسم محدّدة. إن هذه المواقف الأخيرة بعيدة كل البعد عن أن تكون انعكاساً الياً لثبت المفردات. بل هي تبدو في كثير من الأحيان عبارة عن صياغات ثانوية معدّة لحلّ تناقضات معيّنة ولسدّ بعض الثغرات التي ينطوي عليها سِستام التسميات. هذا الطابع التأليفي يبرز بصورة ملفتة للنظر عند معشر الويك مونكان في استراليا. ففي هذه المجموعة، نجد أن امتيازات الممازحة تأتي بوصفها تصديقاً على وجود تناقض قائم بين علاقات القرابة التي تجمع رجلين قبل زواجهما وبين العلاقة النظرية التي يفترض أن تكون موجودة بينهما بناء على زواجهما العتيد من امرأتين لا تقوم بينهما علاقة مقابلة لعلاقتهما[٢٣]. فهناك تناقض بين سِستامين ممكنين من ثبت المفردات. أما التشديد على المواقف فهو عبارة عن جهد يُبذل من أجل استيعاب التناقض بين المفردات أو تجاوز هذا التناقض. وليس أسهل على المرء من أن يوافق ردكليف براون على القول بوجود «علاقات تبعيّة فعلية بين المصطلحات وسائر أجزاء السِستام»[٢٤]. غير أن بعض انتقاداته على الأقل يضيع هباءً عندما يخلص من غياب

---

(٢٢) أوبلر، معطيات أپاشيّة حول علاقة مصطلحات القرابة بالتصنيف المجتمعي، الأنّاسي الأمريكي، مجلد رقم ٣٩ (١٩٣٧). هالپرن، مفردات القرابة لدى اليوما، إياه، ٤٤ (١٩٤٢).

- M.E.Opler, Apache Data Concerning the Relation of Kinship Terminology to Social classification, Amer. Anthrop. n.s., vol. 39 (1937). A.M.Halpern, Yuma Kinship terms, ibid., 44 (1942).

(٢٣) طومسون، علاقات القرابة والممازحة والفسق المنظم في شمال كوينزلاند، الأنّاس الأمريكي، مجلد ٣٧ (١٩٣٥).

- d.F.Thomson, The Joking-Relationship and Organised obscenity in North Qweensland, Amer.Anthrop., n.s., vol. 37 (1935).

(٢٤) دراسة سساتيم القرابة، المرجع المذكور، ص ٨ ويبدو لنا أن هذه الصيغة الأخيرة التي تقدّم بها ردكليف - براون أفضل بكثير من تلك التي قال بها عام ١٩٣٥ من أن المواقف تعبّر عن «درجة رفيعة وصائبة من الاعتلاق مع مصطلحات التصنيف» لـ الإناس الأميركي .Amer. Anthrop., r.s. 1935 p. 53

التوازي التام بين المواقف وثبت المفردات إلى استقلالية كل من النصابين عن الاخر. ذلك أن علاقة التبعية المذكورة ليست عبارة عن تجاوب حرفي بين اللفظة واللفظة. بل الأولى أن يقال إن سستام المواقف يشكل استيعاباً ديناميكياً لسستام التسميات.

وحتى في الفرضية ـ التي نتبنّاها بلا أي تحفظ ـ والتي تقول بوجود علاقة وظيفية بين السستامين، فإن ثمة أسباباً منهجية تسمح للمرء بمعالجة المشكلات المتعلقة بكل منهما باعتبارها مشكلات منفصلة. وهذا ما سنقوم به هنا إذ نعالج مشكلة تعتبر بحقّ نقطة انطلاق لكل نظرية في المواقف، وهي مشكلة الخال. سنحاول أن نبيّن كيف أن اعتمادنا الشكلي على المنهج الذي يتبعه الباحث الصواتي يتيح لنا إلقاء أضواء جديدة على هذه المشكلة. وإذا كان الباحثون الاجتماعيون قد أولوها اهتماماً خاصاً، فما ذلك في الواقع إلا لأن العلاقة القائمة بين الخال وابن الأخت تشكل موضوعاً تتواتر أصداؤه في عدد كبير جداً من المجتمعات البدائية. لكن على المرء أن لا يكتفي بتسجيل هذا التواتر. بل عليه أن يكتشف علّته.

نذكّر سريعاً بالمراحل الرئيسية التي شهدها تطور هذه المشكلة. فقد ظل الباحثون طوال القرن التاسع عشر وحتى أبحاث سيدني هارتلاند[٢٥] يعتبرون أن الخال يولى هذه الأهمية لأنه مخلّف من مخلّفات نظام الانتساب للأم. لكن النظام المذكور كان عبارة عن مجرّد فرضية. بل إن عدداً من الأمثلة الأوروبية خلقت شكوكاً كثيرة حول إمكانية وجوده أصلاً. إلى ذلك كانت المحاولة التي قام بها ريفرز[٢٦] لتفسير الأهمية المولاة للخال في الهند الجنوبية باعتبارها مخلّفاً من مخلّفات الزواج بين الأنسباء المتقاطعين قد أدّت إلى نتيجة مؤسفة: فقد اعترف المؤلف نفسه بأن اجتهاده هذا لا يحيط بجميع أوجه المشكلة واكتفى من ثمّ بالفرضية التي تقول بأنه كان من الواجب الإتيان على ذكر **العديد** من التقاليد المتباينة التي صارت في حكم المنقرضة اليوم (والتي لا يشكل زواج الأنسباء إلا واحداً منها) لفهم الأسباب التي أدت إلى وجود مؤسسة **واحدة**. وكان هذا عبارة عن نصر مؤزر لمذهبي الذرية والالية في البحث[٢٧]. والواقع أن المرحلة التي يمكن تسميتها

---

(٢٥) هارتلاند، القرابة الامّيّة النسب ومسألة أسبقيتها، أبحاث جمعية الإناسة الأمريكية، ٤ (١٩١٧).

- S.Hartland, Matrilineal Kinship and the Question of its Priority, Mem. of the Amer. Authrop. Assoc., 4 (1917).

(٢٦) ريفرز، زواج الأنسباء في الهند، مجلة الجمعية الملكية الأسيوية، يوليو ـ تموز، ١٩٠٧.

- W.H.R. Rivers, The Merriage of Consins in India, Jour. of the Royal Asiatic Society.

(٢٧) المرجع المذكور، ص ٦٢٤.

«بالمرحلة الحديثة» من مشكلة الخؤولة لم تبدأ إلا مع المقالة الهامة التي كتبها لوي حول العقدة الأميّة النسب[٢٨]. فقد بيّن الرجل أن الاعتلاق المشار إليه أو المسلّم به، بين هيمنة الخال والنظام الأمي النسب لا تصمد أمام التحليل. إذ إننا نجد الخؤولة مرتبطة بأنظمة أبيّة النسب وأميّة النسب على السواء. وبالتالي فإن دور الخال لا يفسّر بوصفه مخلفاً من مخلفات نظام الحق الأمي أو بوصفه نتيجة من نتائج وجوده. فهو لا يعدو كونه تطبيقاً مخصوصاً «لإتّجاه عام جداً ينحو نحو قرن بعض العلاقات المجتمعية المحدّدة ببعض أشكال القرابة المحددّة، بصرف النظر عن الطرف الأمّي أو الأبّي». وكان للمبدأ الذي استحدثه لوي للمرة الأولى عام ١٩١٩ والذي يقول بوجود اتجاه عام **لتوصيف المواقف**، أن يشكل الأساس الإيجابي الوحيد الذي يصلح لأن تنهض عليه نظرية في سساتيم القرابة. لكن لوي ترك في الوقت نفسه عدداً من الأسئلة بلا جواب: إذ ما الذي نعنيه بالضبط عندما نتكلم عن الخؤولة؟ أفلسنا نخلط بهذه اللفظة الواحدة عدداً من التقاليد والمواقف المختلفة؟ وإذا صحّ أن هناك اتجاهاً لتوصيف كل المواقف، فلماذا نجد أن بعض المواقف فقط هي التي ترتبط بعلاقة الخؤولة، ولا ترتبط بها، حسب المجموعات المعنيّة، سائر المواقف الممكنة؟

لنفتح هنا هلالاً استطرادياً نشير فيه إلى المقايسة المدهشة التي يمكن اقامتها بين مسيرة مشكلتنا وبعض مراحل التفكير الألسني: إن تنوّع المواقف الممكنة في مجال العلاقات بين الأفراد أمر لا حدود له عملياً. وكذلك الأمر بالنسبة لتنوع الأصوات التي يمكن أن ينطق بها الجهاز الصوتي والتي تحصل بالفعل منذ الأشهر الأولى من حياة الإنسان. إلا أن كل لغة من اللغات لا تبقي إلا على عدد بسيط جداً من كل هذه الأصوات الممكنة. وهنا تطرح الألسنيات على نفسها سؤالين: لماذا وقع الاختيار على بعض الأصوات دون غيرها؟ وما هي العلاقات التي تنشأ بين هذه الأصوات وسائر الأصوات الأخرى[٢٩]؟ إنّ رسمنا لمعالم تاريخ مشكلة الخال يجتاز بالضبط نفس المرحلة: فالمجموعة المجتمعية، تجد بمتناولها، شأنها في ذلك شأن اللغة، مواداً نفسية جسمانية شديدة الغنى. وهي، كاللغة أيضاً، لا تحتفظ من هذه المواد إلا بعدد معيّن من العناصر التي يظل بعضها

---

(٢٨) لوي، عقدة النسب للأم، منشورات جامعة كاليفورنيا في الأثريات والنياسة الأمريكية. ١٦(١٩١٩) عدد ٢.

- R.H.Lowie, The Matrilineal Complex, Univ. of California Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnol., 16 (1919), n° 2.

(٢٩) جاكوبسون، كلام الأطفال ـ العيّ والتعابير الإشارية (ابسالا، ١٩٤١)

- R.Jakobson, Kindersprache, Aphasic und allgemeine Lautgesetze. (Uppsala, 1941).

على الأقل واحداً عبر مختلف أنواع الثقافات، وتركّب من هذه العناصر بُنى دائمة التنوّع. مما يجعلنا نتساءل بدورنا عن علّة هذا الاختيار، وعن قوانين التركيبات المذكورة.

أما بالنسبة للمشكلة المخصوصة التي تتصل بعلاقة الخؤولة فينبغي أن نتوجه بصددها إلى ردكليف ـ براون. فمقالته الشهيرة حول أخ الأم في أفريقيا الجنوبية(٣٠) هي المحاولة الأولى التي تطمح إلى توضيح وتحليل الصيغ التي يمكن أن يتخذها ما يمكن تسميته بـ «المبدأ العام لتوصيف المواقف». حسبنا هنا أن نذكّر بسرعة بالأطروحات الأساسية لهذه الدراسة التي تعتبر اليوم من الدراسات الكلاسيكية.

يرى ردكليف ـ براون أن لفظة الخؤولة تشتمل على سستامين متضاربين من المواقف: في حالة أولى، نجد أن الخال يمثل السلطة العائلية ويكون مطاعاً مرهوب الجانب، كما أنه يتمتع بحقوق على ابن اخته. وفي حالة ثانية، نجد أن ابن الأخت هذا هو الذي يتمتّع تجاه خاله بعدد من امتيازات الإلفة، بل إنه يتعامل معه بصورة تكاد تعود عليه بالحيف والغبن. من جهة ثانية، نجد أن هناك اعتلاقاً بين الموقف من الخال والموقف حيال الأب. كما أننا نجد في كلا الحالتين، نفس السستامين من المواقف، غير أننا نجدهما عكسيّين: ففي المجموعات التي تكون فيها علاقة الأب والابن علاقة إلفة ومودة، تكون علاقة الخال وابن الأخت متشدّدة وصارمة. أما في المجموعات التي يكون فيها الأب متشدداً وممثلاً لسلطة العائلة، فإن الخال هو الذي يعامل بإلفة وارتياح. مجموعتا المواقف هاتان تشكلان إذن زوجين من التضادّات، كما يقول الباحث الصواتي. ويختتم ردكليف ـ براون مقالته باجتهاد حول هذه الظاهرة، فيقول أن العزوة هي التي تحدّد، في نهاية التحليل، معنى هذه التضادّات. ففي النظام الأبيّ النسب، حيث الأب وجبّ الأب، هما اللذان يمثلان السلطة التقليدية، نجد أن الخال يُعتبر بمثابة «الأم المذكّرة» ويُعامَل عادةً بنفس الطريقة، حتى أنه يُسمّى أحياناً بنفس اسم الأم. أما الوضع العكسي فنجده في النظام الأمي النسب: إذ أن الخال هو الذي يجسّد السلطة هنا، فتتركّز علاقة الحنان والإلفة على شخص الأب وجبّه.

لا يسع المرء إلا أن يشيد بأهمية مساهمة ردكليف ـ براون هذه. فبعد النقد العنيف الذي شنّه لوي بصورة موفقة ضد الميتافيزيقا التطورية، جاء دور الجهد التوليفي الذي يقوم

---

(٣٠) ردكليف ـ بروان، أخ الأم في جنوب أفريقيا، مجلة جنوب أفريقيا للعلوم، المجلد رقم ٢١ (١٩٢٤).

- A.R.Radciff-Brown, The Mother's Brother in South Africa, South African Journal of Science, vol. 21 (1924).

على أساس وضعي. أما القول بإن هذا الجهد لم يصل إلى نهايته دفعة واحدة، فقول لا يقلل من قيمة التقدير الذي ندين به تجاه هذا الباحث الاجتماعي الإنكليزي. فلنعترف إذن بأن مقالة ردكليف ـ براون تترك، هي الأخرى، عدداً من الأسئلة الخطيرة بلا أجوبة: أولاً، أن الخؤولة لا توجد في جميع السساتيم الأمية النسب والأبيّة النسب، كما أننا نجدها أحياناً في سساتيم ليست من هذا النمط ولا ذاك[٣١]. ثانياً، إن علاقة الخؤولة ليست علاقة بين حدّين بل بين أربعة: فهي تفترض وجود أخ وأخت وصهر وابن أخت. إن اجتهاداً كاجتهاد ردكليف ـ براون يعزل بصورة اعتباطية بعض العناصر التي تشكل أجزاء من بنية متكاملة، وينبغي أن تعالج بوصفها كذلك. وبعض الأمثلة البسيطة قد تساعدنا على توضيح هذه الصعوبة المزدوجة.

يتصف التنظيم المجتمعي لدى أهالي الجزر التروبرياندية، في ميلانيزيا، بالعزوة الاميّة النسب وبالعلاقات الحرة الأليفة بين الأب والابن، وبعلاقة تنافرية واضحة بين الخال وابن الأخت[٣٢]. خلافاً لذلك، يجعل معشر الشركس، في القوقاز، وهم أبيّو النسب، موضع العداء بين الأب والابن، في حين يقدم الخال يد العون لابن اخته ويهديه حصاناً عندما يتزوج[٣٣]. حتى الان لا نزال في حدود الترسيمة التي وضعها ردكليف ـ براون. فلننظر إذن إلى العلاقات العائلية الأخرى: لقد بيّن مالينوفسكي أن الزوج والزوجة يعيشان في جزر تروبريان في جو من الألفة الحميمة، وأن علاقتهما محكومة بمبدأ التعامل بالمثل. أما العلاقة بين الأخ والأخت فهي تخضع، بالعكس، لمحرّمات صارمة جداً. والان ما هو الوضع في القوقاز؟ إن العلاقة بين الأخ والأخت هي العلاقة الحميمة، بحيث إن البنت الوحيدة «تتبنّى» لدى معشر البشاڤ «أخاً» يقوم لديها بالدور الذي يُفترض بالأخ أن يقوم به، فيقاسمها

---

(٣١) كمعشر الموندوغومور في غينية الجديدة حيث نجد أن علاقة الخال وابن الأخت علاقة إلفة ومودة بينما تكون العزوة تارة باتجاه جب الأب وطوراً باتجاه جب الام. انظر؛ مارغريت ميد، الجنس والمزاج في ثلاث مجتمعات بدائية (نيويورك، ١٩٣٥) ص ١٧٦ـ ١٨٥.

- Margaret Mead, Sex and Temperament in Three Primitive Societies (New York, 1935), pp. 176-185.

(٣٢) مالينوفسكي، الحياة الجنسية لدى البريّين في شمال شرقي ميلانيزيا (لندن، ١٩٢٩)، مجلدان.

- B.Malinowski, The Sexual Life of Savages in Northwestern Melenesia (London, 1929), 2 vol.

(٣٣) دبوا دي مونپرو (١٨٣٩)، بناء على ما ذكره كوڤالڤسكي، العائلة الأمية في القوقاز.

- Dubois de Monpereux (1839), cité d'aprés M. Kovalevski, La Famille matriarcale au Caucase, L'Anthropologie, t. 4 (1893).

فراشها عند النوم بكل براءة[٣٤]. أما العلاقة بين الزوجين فتختلف اختلافاً كلياً: فالشركسي لا يجرؤ على الظهور أمام الملأ برفقة زوجته ولا يزورها إلا سرّاً. ويقول مالينوفسكي أن أكبر إهانة توجه إلى الرجل التروبرياندي هي القول له بأنه يشبه اخته. أما القوقازي فإن لديه ما يوازي هذا التحريم إذ يُفترض به أن يمتنع عن الاستفسار من رجل عن صحة زوجته.

فعندما نواجه مجتمعات من النمط «الشركسي» أو من النمط «التروبرياندي» لا يكفي إذن أن ندرس اعتلاق: **أب/ابن وخال/ابن اخت. إذ أن هذا الاعتلاق ليس إلا وجهاً من أوجه سستام متكامل نجد فيه أربعة أنماط من العلاقات مرتبطة فيما بينها ارتباطاً عضوياً وهي: أخ/أخت، زوج/زوجة، أب/ابن، خال/ابن أخت.** إن المجموعتين اللتين أخذناهما كمثل تقدمان لنا تطبيقين عمليين لقانون يمكن أن يُصاغ على النحو التالي: ففي المجموعتين نجد أن علاقة الخال وابن الأخت تقوم من علاقة الأخ والأخت مقام علاقة الأب والأبن من علاقة الزوج والزوجة. بحيث إننا إذا كنا نعرف طبيعة زوج من العلاقات، صار بوسعنا دائماً أن نستنتج طبيعة الزوج الاخر.

لنتناول الان حالة أخرى. في پولينيزيا يعتمد معشر التونغا عزوة أبيّة النسب كما هي الحال لدى الشركس. فتتخذ العلاقات بين الزوج والزوجة طابع العلانية والانسجام. إذ نادراً ما تحصل خلافات منزلية بينهما. ورغم أن الزوجة تتمتّع بوضع أفضل من وضع زوجها، فإنها «لا تفكر أدنى تفكير بالتمرّد عليه... بالنسبة لكل الأمور المنزلية، بل إنها تخضع لسلطته راضية مرضيّة». كما نجد من ناحية أخرى أن العلاقة بين الخال وابن الأخت تسير على خير ما يرام من حيث حرية التصرف: إذ يعتبر ابن الأخت بمثابة الفاهو (Fahu) أي الذي لا تسري عليه القوانين، مما يجعله يتمتّع تجاه خاله بكل أنواع الإلفة والدالّة. غير أن هذه العلاقات الحرّة تجد نقيضها في علاقة الابن والأب. فالأب يعتبر بمثابة التاپو (Tapu)، أي أنه يُحظّر على الابن أن يمسّ رأسه أو شعره، أو أن يحتك به أثناء تناول الطعام، أو أن ينام في فراشه أو على وسادته، أو أن يشاطره طعامه أو شرابه أو يلعب بأشياء تخصّه. أما أكبر التاپوات وأشدّها فهو الذي يقوم بين الأخ والأخت اللذين لا يجوز في حال من الأحوال أن يتواجدا تحت سقف واحد[٣٥].

---

(٣٤) إياه.

(٣٥) جيفورد، مجتمع التونغا، ١٩٢٩.

- E.W.Gifford, Tonga Society, B.P. Bishop Museum Bulletin, N° 61, Honolulu, 1929, pp.16-22.

أما أهالي جزيرة كوتوبو، في غينية الجديدة، فإنهم يشكلون مثلاً على بنية عكسية للبنية الانفة الذكر، رغم كونهم يعتمدون أبيّة النسب والإقامة بين ذوي الزوج. فقد كتب وليامس يقول عنهم: «ولم يسبق لي أن رأيت بين الأب والابن رابطة حميمة كتلك التي رأيتها عندهم». وتتصف علاقات الزوج بالزوجة عندهم بتدنّي وضع الجنس النسائي تدنياً شديداً، و«بالفصل القاطع بين مراكز الاهتمام الرجالية والنسائية». ويقول وليامس إن النساء «عليهن أن يقمن بأعمال شاقة في خدمة سيّدهن... فإذا رفعن أصواتهن بالاحتجاج أحياناً قوبلن بالضرب..» وتحظى المرأة دائماً بحماية أخيها من شرّ زوجها، وهي تلتجيء إليه عند الشدّة. أما العلاقات بين ابن الأخت والخال: «فإن تعبير «الاحترام» هو الذي يلخصها على أفضل وجه... بالإضافة إلى شيء من الخشية»، إذ إن من حقّ الخال أن يصبّ اللعنة على ابن اخته (كما هي الحال عند معشر الكبسيجي) وأن يبتليه بمرض خطير[٣٦].

إن هذه البنية الأخيرة التي أستعرناها من مجتمع أبيّ النسب، تنتمي رغم ذلك إلى نفس النمط الذي تنتمي إليه بنية السيوي في بوغنفيل والذين يعتمدون العزوة الأمّيّة النسب. إذ نجد لدى هؤلاء «علاقات ودية وكرماً متبادلاً» بين الأخ والأخت. أما بين الأب والابن «فليس ثمّة ما يشير إلى وجود علاقات عدائية أو سلطة صارمة أو احترام مبنيّ عل الخشية». لكن العلاقات بين ابن الأخت والخال تتراوح «بين الانضباط الصارم وبين التبعيّة المعترف بها عن رضى». إلا أن «المعرفين يقولون إن جميع الشبان يشعرون بنوع من الرهبة تجاه خالهم ويفضلون طاعة أوامر أبيهم». أما الزوج والزوجة فلا يبدو أن الوئام يسيطر على علاقتهما أبداً: «فقلمّا نجد زوجات شابات مخلصات لأزواجهن... كما أن الأزواج الشبّان يشكون بأخلاص زوجاتهم ويأخذهم الغضب لغيرتهم عليهن.. لذا يحفل الزواج بكل أنواع التسويات الصعبة»[٣٧].

---

(٣٦) وليامس، أهالي بحيرة كوتوبو، پاپوا، مجلة أوقيانيا، المجلد رقم ١١، ١٩٤٠- ١٩٤١ ورقم ١٢، ١٩٤١- ١٩٤٢، ص ٢٦٥- ٢٨٠ من المجلد رقم ١١. مشاعر الجماعة والعدالة البدائية، الأنّاس الأمريكي، مجلد رقم ٤٣، عدد ٤، القسم الأول، ١٩٤١.

- F.E.Williams, Natives of Lake Kutubu, Papua, Oceania, vol. 11, 1940-1941 et 12, 1941-1942, pp. 265-280 du vol. 11. Group Sentiment and Primitive Justice, American Anthropologist, vol. 43, n° 4, p^t. 1, 1941.

(٣٧) دوغلاس أوليفر، مجتمع جزيرة سليمان، القرابة والرئاسة عند معشر السيوي في بوغنفيل، كمبردج، ١٩٥٥.

- Douglas L. Oliver, A Solomon Island Society, Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville, Cambridge, Mass. 1955, Passim.

كما نجد نفس اللوحة، ولكن بمعالم أشدّ بروزاً أيضاً في دوبو: فهؤلاء قوم أميّو النسب ويقيمون بجوار التروبرياندين الأمّيّي النسب هم الاخرون، لكن لديهم بنية مختلفة تماماً. فالزواجات عندهم تشكو دائماً من عدم الاستقرار، وهم يثابرون على ممارسة الزنا،مما يجعل كلاً من الزوج والزوجة يخشيان دائماً شرّ الهلاك من جرّاء عين الاخر له. والحق أن الملاحظة التي يذكرها نورتون من «أن الإشارة إلى قدرات المرأة على العين هي من أشدّ الاهانات إذا ذكرت بحيث يسمعها الزوج» تُعتبر بمثابة تعاوض عن التحريمات التروبرياندية والقوقازية التي أشرنا إليها أعلاه.

وفي دوبو يُعتبر أخ الأم أشدّ قسوة من سائر الأقرباء. «فهو يظل يضرب ابناء أخته بعد توقّف ذويهم عن ضربهم لمدة طويلة»، ومن المحظّر عليهم أن يلتفّظوا بأسمه. وربما كانت علاقة العطف والحنان تقوم مع «السرّة»(*)، أي مع زوج أخت الأم، مما يجعله صِنواً للأب، بدلاً من إقامتها مع الأب نفسه. غير أن الأب يُعتبر «أقل قسوة» من الخال، فضلاً عن أنه يظل يسعى، خلافاً لقانون انتقال الإرث، إلى تحسين وضع ابنه على حساب وضع ابن اخته. وأخيراً نجد أن علاقة الأخ والأخت «أمتن من سائر العلاقات المجتمعية»[٣٨].

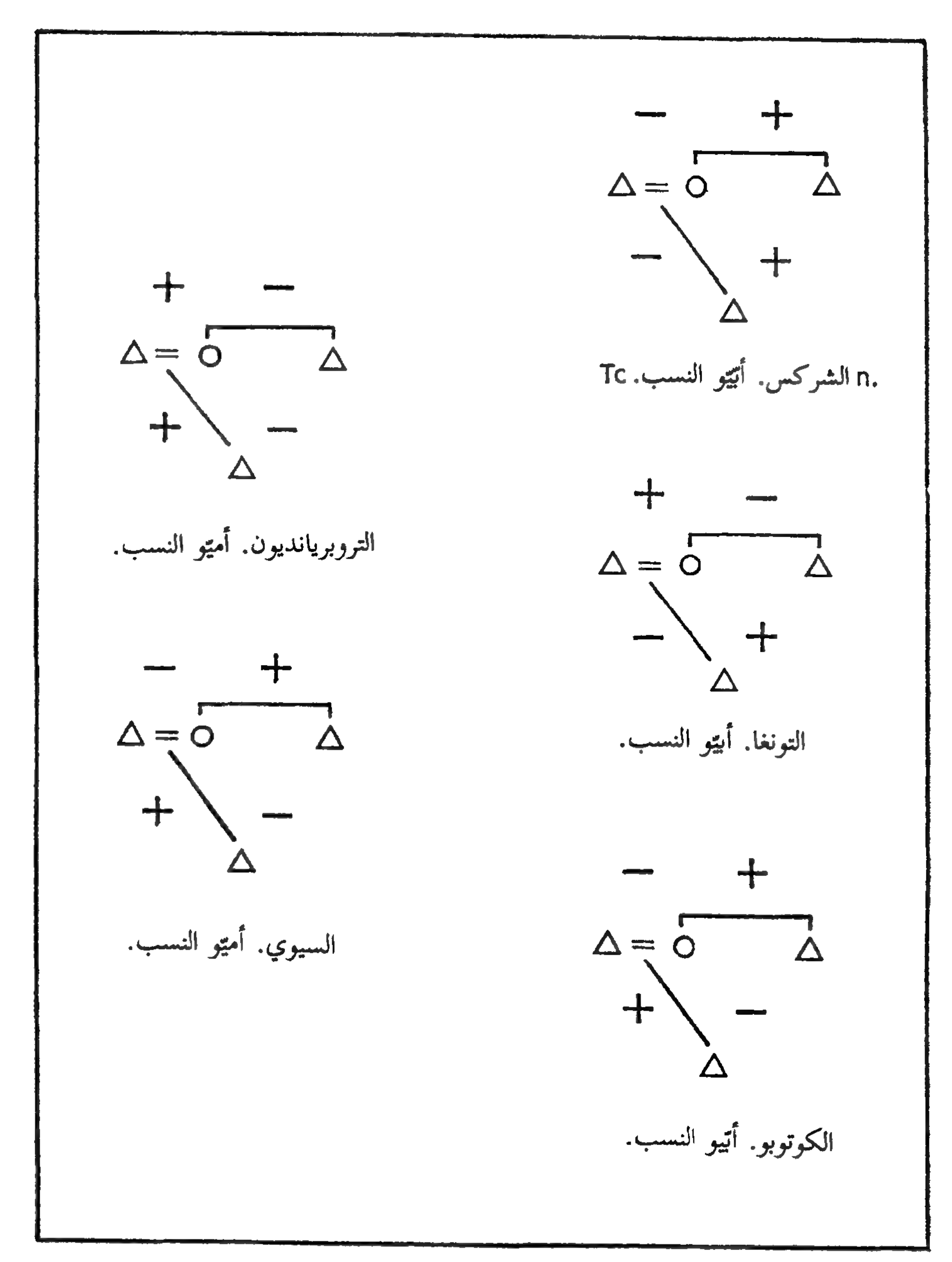
ما الذي ينبغي أن نستخلصه من هذه الأمثلة؟ إن الاعتلاق بين أشكال الخؤولة وأنماط العزوة لا يستنفذ المشكلة. فقد تتعايش أشكال مختلفة من الخؤولة مع نمط واحد من العزوة، سواء كانت أبيّة النسب أو أميّة النسب. لكننا نظل نجد نفس العلاقة الأساسية بين أزواج التضادات الأربعة الضرورية لبلورة السستام. وهذا يظهر بمزيد من الوضوح في ترسيمات الرسم رقم واحد التي تجسّد أمثلتنا، حيث يمثّل الدالول + العلاقات الحرّة والأليفة، والدالول ـ علاقات العداء والخصومة أو التحفظ. إن هذا التبسيط ليس مشروعاً تماماً، لكنه يساعدنا بصورة مؤقتة، على أن نعمد في ما بعد إلى إيراد ما يلزم من التمييزات.

---

(٣٨) ريو فورتون، عائنو الدوبو، نيويورك، ١٩٣٢، ص ٨، ١٠، ٤٥، ٦٢، ٦٤، إلخ.

- Reo F.Fortune, The Sorcerers of Dobu, New York, 1932, pp. 8, 10, 45, 62-64, etc...

(*) «nombril» أحد مصطلحات القرابة التي لا وجود لما يوازيها بالعربية (م).



+ −
+ −
التروبرياندين. أميّو النسب.
− +
+ −
السيوي. أميّو النسب.
− +
− +
Tc .الشركس. أبيّو النسب n.
+ −
− +
التونغا. أبيّو النسب.
− +
+ −
الكوتوبو. أبيو النسب.

شكل رقم ١

ويمكن التحقُّق بصورة تعاقبية من القانون الاعتلاقي التزامني الذي نقترحه. فإذا نحن لخّصنا تطور العلاقات العائلية في القرون الوسطى على نحو ما تُستخلص من عرض هوارد، تتحصل لدينا الترسيمة التقريبية التالية: تناقص سلطة الأخ على الأخت، وتزايد سلطة الزوج العتيد. كما نلاحظ في الوقت نفسه تراخياً في علاقة الأب والابن، وتعزّزاً لعلاقة الخال وابن الأخت[٣٩].

ويبدو أن الوثائق التي جمعها ل .غوتييه تؤيد هذا التطور. ذلك أن النصوص «المحافظة» (راوول دي كامبري، تغريبة ال لوهيران، إلخ) تشير إلى أن العلاقة الإيجابية تنشأ بالأحرى بين الأب والابن، ولا تنتقل إلى نطاق الخال وابن الأخت إلا بصورة تدريجية[٤٠].

* * *

يتضح لنا إذن[٤١] أن فهم الخؤولة يقتضي معالجتها بوصفها علاقة داخلية ضمن سستام، وأن السستام نفسه هو الذي ينبغي أن يؤخذ بكلّيته من أجل إدراك بنيته، وأن هذه البنية تقوم بدورها على أربعة حدود (أخ، أخت، أب، ابن) تتّحد فيما بينها عبر زوجين من التضادات المتعالقة، بحيث نجد دائماً في كلٍ من الجيلين المعنيّين علاقة إيجابية وعلاقة سلبية. والان، ما هي هذه البنية وما علّتها؟ الجواب هو التالي: إن هذه البنية هي أبسط بنى القرابة التي يمكن إدراكها ويمكن وجودها. إنها، حرفيّاً، **عنصر القرابة البسيط**.

وتأكيداً لقولنا هذا نستطيع الإدلاء بحجة منطقية: فحتى يكون هناك وجود لبنية في القرابة، ينبغي أن تتمثّل فيها أنماط العلاقات العائلية الثلاثة المعطاة في المجتمع البشري، نعني:

---

(٣٩) هوارد، تاريخ المؤسسات الزواجية، ٣ مجلدات، شيكاغو، ١٩٠٤.

- G.E.Howard, A History of Matrimonial Institutions, 3 vol., chicago, 1904.

(٤٠) ليون غوتييه، الفروسية، باريس، ١٨٩٠. انظر حول هذا الموضوع أيضاً: غومّر، ابن الاخت، ضمن: منوعات إنكليزية مهداة إلى الدكتور فورنيفال، لندن، ١٩٠١. فارنسوورت، الخال وابن الأخت في الأناشيد الملحمية الفرنسية القديمة، نيويورك، منشورات جامعة كولومبيا، ١٩١٣.

- Léon Gautier, la Chevalerie, Paris, 1890. F.B. Gummere, The Sister's son, in: An English Miscellany Presented to Dr Furnivall, London, 1901. N. O. Farnsworth, Uncle and Nephew in the Old French chanson de Geste, New York, Columbia University Press, 1913.

(٤١) كتبت الفقرات السابقة عام ١٩٥٧ واستعيض بها عن النص الأصلي، بمثابة جواب على الملاحظة السديدة التي أبداها زميلي السيّد لوك دي هوش من جامعة بروكسل الحرّة، وأشار فيها إلى أن أحد أمثلتي كان خاطئاً. فأنا أتوجه إليه هنا بشكري.

علاقة الرحم، وعلاقة المصاهرة، وعلاقة العزوة. بتعبير اخر، علاقة بين شقيق وشقيقة، وعلاقة بين زوج وزوجة، وعلاقة بين والد (أو والدة) وولد. ومن السهل أن يتبيّن المرء أن البنية المعنيّة هنا هي تلك التي تتيح تلبية هذا الاقتضاء الثلاثي حسب المبدأ القائل بتوفير الجهد قدر الإمكان. لكن الاعتبارات الانفة الذكر تتّصف بطابع مجرّد، فربما كان لهذا الدليل المباشر أن يؤيد برهاننا.

الواقع أن الطابع البدائي والمبرم الذي يطبع عنصر القرابة كما حدّدناه أعلاه ينجم بصورة مباشرة عن وجود تحريم الرهاق تحريماً جامعاً مانعاً. هذا التحريم يعني، في المجتمع البشري، أن الرجل لا يستطيع الحصول على امرأة إلا من رجل اخر يعطيه إياها باعتبارها ابنته أو أخته. فلا حاجة لنا إذن إلى تفسير كيفية ظهور الخال في بنية القرابة: فهو للحقيقة لا يظهر فيها، وإنما هو معطى مباشر من معطياتها، وشرط من شروطها. إن الخطأ الذي وقعت فيه الاجتماعيات التقليدية، فضلاً عن الألسنيات التقليدية، يكمن في تناولها للمفردات، لا للعلاقات القائمة بين هذه المفردات.

غير أننا قبل أن نمضي قدماً في تقديم دليلنا، علينا أن نستبعد بسرعة بعض الاعتراضات التي قد تخطر على البال. أول هذه الاعتراضات هو أنه إذا كانت العلاقة بين الصهر والختن تشكل المحور الذي لا مفرّ من أن تُبنى حوله بنية القرابة، فلماذا إدخال الولد الذي أسفر عن الزواج في البنية البسيطة؟ لكن علينا أن نتّفق على أن الولد الممثَّل [في البنية] قد يكون الولد الذي وُلد أو الولد الذي سيولد، على حدّ سواء. فالولد أمر لا غنى عنه لتأكيد الطابع الديناميكي والغائي الذي يطبع المسعى الاستهلالي والذي يجعل القرابة تبنى على أساس المصاهرة ومن خلالها. فالقرابة ليست ظاهرة جامدة. إنها لا توجد إلا لكي تستمرّ وتدوم. ونحن لا نفكر هنا بالرغبة في استمرارية العرق وديمومته، بل نفكر في ذلك الأمر الذي تشهده معظم سساتيم القرابة، وهو أن الخلل الاستهلالي الذي يحصل، في جيل معيّن، بين من يعطي امرأة ومن يأخذها، لا يمكن أن يتصحّح إلا عبر التسليفات المقابلة التي تتمّ في الأجيال اللاحقة. حتى أن أبسط بنى القرابة تظل موجودة على النصاب التزامني وعلى النصاب التعاقبي سواء بسواء.

أما الاعتراض الثاني فيتلخص بالسؤال التالي: ألا يمكننا أن نتصوّر بنية نظيرة [للبنية المقترحة] لا تقلّ عنها بساطة، لكنّ الجنسين يكونان فيها عكسيّيْن، أي بنية متكوّنة من أخت وأخيها وزوجة هذا الأخ والبنت التي ولدت من زواجها؟ لا شك في أن بوسعنا تصوّر مثل هذه البنية. لكن هذه الإمكانية النظرية سرعان ما تتعرض للاستبعاد بناء على

أساس اختباري: ففي المجتمع البشري نجد أن الرجال هم الذين يتبادلون النساء، لا العكس. يبقى أن نبحث عما إذا كانت بعض الثقافات قد سعت إلى تحقيق ضرب من صورة وهمية لهذه البنية النظيرة. لكن هذه الحالات لا يسعها إلا أن تكون نادرة.

هكذا نصل إلى اعتراض أخطر من الاعتراضين السابقين. إذ قد لا نكون أفلحنا، في الواقع، إلا بقلب المشكلة رأساً على عقب. لقد سعت الاجتماعيات التقليدية جاهدة لتفسير أصل الخؤولة. أما نحن فقد صرفنا النظر عن هذا السعي بأن تناولنا الأخ والأخت لا بوصفهما عنصراً برّانياً، بل بوصفهما معطى مباشراً من معطيات البنية العائلية في أبسط أشكالها. فكيف اتفق لنا إذن إننا لم نعثر على الخؤولة دائماً وأبداً؟ ذلك أنه إذا كانت الخؤولة أمراً شائعاً جداً، فهي ليست رغم ذلك أمراً جامعاً مانعاً. فمن العبث أن نكون قد تجنّبنا تفسير الحالات التي توجد فيها لنجنح فقط صوب الحالات التي لا وجود لها فيها.

لنلاحظ أولاً أن سِستام القرابة لا يتمتّع بنفس الأهمية في جميع الثقافات. فهو يزوّد بعض الثقافات بالمبدأ الفاعل الذي ينظّم جميع العلاقات المجتمعية أو معظمها. أما في بعض المجموعات، كمجتمعنا مثلاً، فإن هذه الوظيفة لا وجود لها. فإذا وجدت فإنما توجد على نحو ضئيل جداً. كما إننا نجد مجتمعات أخرى، كمجتمعات هنود البلين [السهول]، لا تقوم فيها هذه الوظيفة بدورها إلا جزئياً. إن سِستام القرابة ضرب من الكلام. لكنه ليس كلاماً جامعاً. بل قد يفضّل البعض عليه وسائط أخرى من التعبير والفعل. هذا يعني، بالنسبة للباحث الاجتماعي، إن هناك سؤالاً أولياً لا بدّ من طرحه دائماً حيال ثقافة من الثقافات: هل أن السِستام سستامي؟ إن مثل هذا السؤال الذي يبدو خالياً من المعنى للوهلة الأولى، لا يخلو للحقيقة من المعنى إلا إذا طرح بالنسبة للغة. ذلك أن اللغة هي سستام الدلالة بلا منازع. فلا يسعها بالتالي أن لا تدل على شيء، لأن وجودها برمته قائم على الدلالة. غير أن السؤال المذكور ينبغي أن يخضع لمزيد من التمحيص والتدقيق كلما ابتعدنا عن نطاق اللغة، وشرعنا نتناول سساتيم أخرى تتطلع بدورها نحو الدلالة، لكن قيمتها الدلالية تظل جزئية ومبعثرة أو ذاتية: كالتنظيم المجتمعي والفن، إلخ.

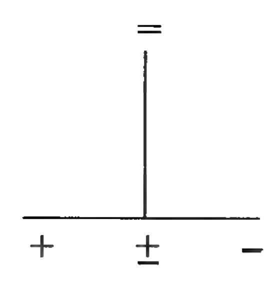
بالاضافة إلى ذلك، فقد عالجنا الخؤولة بوصفها سمة مميزة من سمات البنية البسيطة. إن هذه البنية البسيطة الناتجة عن علاقات محدّدة بين أربع مفردات، هي في رأينا **ذرة القرابة** الحقيقية[٤٢]. فليس ثمة من وجود من شأنه أن يكون متصوَّراً أو مُعطى دون الحدّ

(٤٢) من نافل القول إن نشير إلى أن المذهب الذري على نحو ما انتقدناه عند ريفرز إنما هو ذريّة الفلسفة الكلاسيكية، فنحن لا نعني بها التصوّر البنياني للذرة على نحو ما نجدها في الفيزياء الحديثة.

الأدنى من المقتضيات الأساسية التي تتطلبها بنيته. كما أنها، من جهة أخرى، عدّة العمل الوحيدة التي يمكن اعتمادها في بناء السساتيم المعقدة. ذلك أن هناك سساتيم أكثر تعقيداً، أو على الأصح، أن كل سستام قرابة إنما يتبلور انطلاقاً من هذه البنية البسيطة التي تكرّر نفسها وتوسع أطرها عبر استيعابها لعناصر جديدة. فينبغي لنا إذن أن نواجه فرضيتين: الفرضية التي تقول بأن سستام القرابة يعمل على مجرّد رصف البنى البسيطة، وفي هذه الحال تظل علاقة الخؤولة ظاهرة على الدوام، والفرضية التي تقول بأن وحدة بناء السستام تكون، سلفاً، من النصاب المعقّد. وفي هذه الحالة قد تكون علاقة الخؤولة مغيّبة، رغم وجودها، ضمن سياق متميّز الجوانب. مثال ذلك أنه يسعنا تصوُّر سستام يتّخذ نقطة انطلاقه من البنية البسيطة، ثم يُرفق عن يمين الخال زوجة الخال، وعن يسار الأب أخت الأب أولاً، ثم زوج هذه الأخت ثانياً. ونستطيع أن نبرهن بسهولة على أن مثل هذا التطور يستتبع في غضون جيل تضاعفاً موازياً له: فينبغي عندئذ أن يتم تمييز الولد حسب ما إذا كان إبناً أو بنتاً، على أن يرتبط كل منهما بعلاقة نظيرة وعكسية بالمفردتين اللتين تحتلان من البنية الموقعين الطرفيّين الاخرين (الموقع المهيمن الذي تحتله أخت الأب في پولينيزيا، النهلامپسا(*) الافريقية الجنوبية، وإرث زوجة أخ الأم). ففي بنية من هذا النصاب، تظل علاقة الخؤولة بادية وظاهرة. لكنها لا تعود مهيمنة. وهي قد تتلاشى أو تندمج بعلاقات أخرى في بنيات أشدّ وأشدّ تعقيداً. ولأن علاقة الخؤولة تنتمي بالأصل إلى البنية البسيطة، فهي تعود للظهور بوضوح، وتتجه باتجاه التفاقم، كلما تعرّض السستام المعنيّ لوضع حرج: إما لأنه أخذ يشهد تحولات سريعة (الساحل الشمالي الغربي من المحيط الهادىء)، وإما لأنه صار موضع احتكاك ونزاع بين ثقافات شديدة الاختلاف (فيجي، الهند الجنوبية)، وإما لأنه أخذ يتعرّض لأزمة قاضية (القرون الوسطى الأوروبية).

وينبغي لنا أن نضيف أخيراً أن الرمزين، الايجابي والسلبي، اللذين استعملناهما في الترسيمات السابقة إنما يمثلان تبسيطاً شديداً لا مجال للقبول به إلا بوصفه مرحلة من مراحل البرهان. فالواقع أن سستام المواقف البسطية يشتمل على أربع مفردات على الأقلّ: موقف العطف والمودة والعفوية، وموقف ناجم عن تبادل التسليفات والتسليفات المقابلة، فضلاً عن علاقتين وحيدتي الجانب تضافان إلى هاتين العلاقتين الثنائيتي الجانب، إحداهما تقابل موقف الدائن، والأخرى تتجاوب مع موقف المدين. بتعبير اخر: تآزر (=)، تعامل بالمثل (+)، حق (+)، واجب(−). مما يتيح لنا تمثيل هذه المواقف الأساسية الأربعة من حيث علاقاتها المتبادلة على النحو التالي:

(*) nhlampsa sud-africaine



رسم رقم ٢

إن العلاقة بين شخصين، كثيراً ما تجد التعبير عنها في كثير من السساتيم، لا عبر موقف واحد، بل عبر مواقف متعدّدة تشكل إذا جاز القول باقة من المواقف (هكذا نجد في الجزر التروبرياندية أن بين الزوج والزوجة تآزراً يضاف إلى التعامل بالمثل). وهذا سبب إضافي يجعل استخلاص البنية الأساسية امراً عويصاً.

* * *

لقد حاولنا أن نُظهر كل ما يدين به التحليل السابق لمعلّمي الاجتماعيات البدائية المعاصرين. غير أن علينا أن نشير إلى أن تحليلنا يبتعد عن تعليمهم من حيث النقطة الأساسية. لنذكر ما يقوله ردكليف ـ براون: «إن وحدة البنية التي تتشكل منها القرابة هي المجموعة التي اسميها «العائلة البسيطة»، والتي تتكوّن من رجل وزوجته وولدهما أو أولادهما... إن وجود العائلة البسيطة قد أسفر عن نشوء ثلاثة أنماط من العلاقات المجتمعية: العلاقة بين الأهل والولد، والعلاقة بين الأولاد الذين ينتمون إلى نفس الأهل (الأشقاء)، والعلاقة التي تقوم بين الزوج والزوجة بوصفهما أهلاً لنفس الولد أو الأولاد... إن العلاقات الثلاث التي تقوم بين أفراد العائلة البسيطة، تشكّل ما أسميه بالنصاب الأوّل. أما علاقات النصاب الثاني فهي التي تنشأ عن اتصال عائلتين بسيطتين عبر عضو مشترك بينهما، مثل أب الأب أو أخ الأم أو أخت الزوجة وهلم جرا. وأما علاقات النصاب الثالث فتنشأ عن تدخل عضو مثل ابن أخ الأخ أو زوجة أخ الأم. وعلى هذا النحو نستطيع رسم علاقات النصاب الرابع أو الخامس إلى اخره، في حال توفّرت لنا معطيات كافية عن شجرة العلاقات العائلية»[٤٣].

(٤٣) ردكليف ـ براون، دراسة سساتيم القرابة، المرجع المذكور، ص ٢.

من المؤكد أن الفكرة التي يعبّر عنها هذا المقطع، والتي تقول بأن العائلة الحياوية تشكل نقطة الانطلاق التي يعتمدها كل مجتمع من المجتمعات من أجل بلورة سستام قرابته، ليست من بنات أفكار المعلم الإنكليزي. كما أنها لم تعد من الأفكار التي يتحقق حولها إجماع القسم الأعظم من الباحثين. غير أننا نرى من جهتنا أنه ليس ثمة ما هو أشدّ خطراً من هذه الفكرة. لا شك في أن العائلة الحياوية موجودة وقائمة في طول المجتمع البشري وعرضه. لكنّ ما يضفي على القرابة طابعها كشأن مجتمعي لا يكمن في ما ينبغي لها أن تحتفظ به من الطبيعة: بل يكمن في المسعى الأساسي الذي يجعلها تنفصل عنها. إن سستام القرابة لا يقوم على علاقات العزوة أو علاقات الرحم المطروحة على الأفراد طرحاً موضوعياً. إنه لا يقوم إلا في وعي البشر. إنه عبارة عن سستام اعتباطي من التصوّرات، لا عبارة عن تطور تلقائي لأمر واقع. هذا لا يعني أن تجري معاكسة الأمر الواقع أو حتى تجاهله، بشكل تلقائي. لقد بيّن ردكليف ـ براون في عدد من الدراسات التي أصبحت كلاسيكية اليوم، أن السساتيم التي تظهر بأشد ما تكون عليه مظاهر التماسك والتكلّف، كالسساتيم الاسترالية ذات الطبقات الزواجية، لا بد لها أن تحرص على مراعاة القرابة الحياوية. إلا أن مثل هذه المعاينة التي لا جدال فيها تضرب صفحاً عن أمر هو في نظرنا أمر حاسم، يتلخص في أنه لا مجال لنشأة القرابة في المجتمع البشري ولا مجال لاستمرارها وديمومتها إلا بصيغ محددة من المصاهرة وعبر هذه الصيغ. بتعبير اخر، أن العلاقات التي يعتبرها ردكليف ـ براون «علاقات من النصاب الأول» تتوقف على تلك التي يعتبرها علاقات ثانية ومشتقة. إن الطابع الأولاني الذي يطبع القرابة البشرية هو اقتضاؤها ـ كشرط من شرط وجودها ـ أن تكون هناك علاقة بين ما يسميه ردكليف ـ براون «العلاقات البسيطة». وبالتالي فإن ما هو «بسيط» بالفعل، ليس العائلات، التي هي مفردات معزولة، بل العلاقة بين هذه المفردات. وليس هناك اجتهاد اخر بوسعه أن يوضح لنا أمر تحريم الرهاق، الذي لا تُعتبر علاقة الخؤولة، من حيث أعمّ جوانبها، إلا لازمة من لوازمه، سواءً كانت ظاهرة وجليّة في بعض الأحيان، أم مستترة ومقنّعة في أحيان أخرى.

ولأن سساتسم القرابة سساتيم رمزية، فإنها تمدّ الأناس بحقل حافل بالامتيازات يتيح لجهوده أن تلتقي تقريباً (ونشدّد على كلمة تقريباً هذه) مع جهود العلم المجتمعي في أكثر فروعه تطوراً، أعني الألسنيات. لكن شرط هذا الالتقاء الذي تعوّل عليه الامال بتحسين معرفتنا للإنسان، هو أن لا يغرب عن الذهن أننا نظل في صلب الرمزية، سواء في حال دراستنا الاجتماعية أو في حال دراستنا الألسنية. والحال أنه إذا كان من المشروع، ومن الحتمي بمعنى من المعاني، أن نلجأ إلى الاجتهاد الطبيعي سعياً منا لإدراك نشأة الفكر

الرمزي، فإن على التفسير أن يُغير طبيعته تغييراً جذرياً ما أن يصبح هذا الفكر من جملة معطياتنا، خاصة وأن الظاهرة المستجدة تختلف اختلافاً جذرياً عن الظاهرات التي سبقتها ومهّدت لها. وابتداء من ذلك الحين يصبح من شأن أي تنازل نقوم به أمام التغيرات الطبيعية خطراً يتهدّد الانجازات الهائلة التي تحقّقت في مجال الألسنيات وبدأت معالمها ترتسم أيضاً في مجال الاجتماعيات العائلية، لتطرح الاجتماعيات المذكورة في حيّز التجريبية التي لا أمل يعلّق عليها ولا نفع يرجى.

الكلام والمجتمع[1]

في كتاب لا يسعنا أن نستهين بأهميته من زاوية مستقبل العلوم المجتمعية، يتساءل ڤينر[2] عما إذا كان من الممكن أن تطبَّق على هذه العلوم طرائق التكهّن الرياضية التي جعلت من الممكن إنتاج كبريات الالات الالكترونية الحاسبة. ثم يأتي جوابه في النهاية سلبياً، ويبرر هذا الجواب بسببين.

ففي المقام الأول يعتبر المؤلف أن من طبيعة العلوم المجتمعية أن يؤثر تطورها على موضوع الاستقصاء. فالتبعية المتبادلة بين المُعاين والظاهرة المعايَنة مقولة مألوفة في النظرية العلمية المعاصرة. وهي بمعنى من المعاني تشهد على وضع جامع. غير أن بوسعنا أن نعتبرها، في الحقول التي انفتحت أمام الأبحاث الرياضية المتقدّمة، أمراً مهملاً لا يُعتَدّ به. فالفيزياء الفضائية تتناول موضوعاً واسعاً جداً بحيث لا يعود معه من تأثير للمُعاين. أما الفيزياء الذرية فالموضوعات التي تدرسها صغيرة جداً ولا شك. لكنها أيضاً كثيرة العدد بحيث لا يعود بوسعنا أن ندرك منها إلا قيماً إحصائية أو وسطية مما يجعل تأثير المُعاين في حكم المهمل هو الاخر، وإن على نحو مختلف. خلافاً لذلك، تظل التبعية المتبادلة المذكورة أمراً ملموساً في العلوم المجتمعية. لأن التعديلات التي تسفر عنها تظل تنتمي هي والظاهرات المدروسة إلى **نفس النصاب من الكبر**.

أما في المقام الثاني فيشير ڤينر إلى أن الظاهرات التي تنتمي انتماء مخصوصاً

---

(١) نص مقتبس عن الأصل الإنكليزي: الكلام وتحليل الشرائع المجتمعية.

- Language and the Analysis of social laws, American Anthropologist, Vol. 53, no 2, Avril-Jùin 1951, PP. 155-163.

(٢) ڤينر، السيبرنطيقا أو المراقبة والاتصال عند الحيوان والآلة، ١٩٤٨.

- N.Wiener, Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine, paris-Cambridge- New York, 1948.

للأبحاث الاجتماعية والإناسية إنما تتحدّد وفقاً لمصالحنا واهتماماتنا: فهي تتعلق بالحياة والتربية وبسيرورة حياة وموت أشخاص معيّنين شبيهين بنا. وبالتالي فإن السلسلات الإحصائية التي تقع في متناولنا من أجل دراسة ظاهرة ما، تظل دائماً من القِصَر بمكان بحيث لا تعود تصلح كأساس لبناء الاستدلال المشروع عليه. ثم يخلص ڤينر إلى أن التحليل الرياضي الذي يُطبّق على العلوم المجتمعية لا يسعه أن يقدم لنا إلا نتائج قلّما تستثير اهتمام الاختصاصي، شأنها في ذلك شأن النتائج التي تسفر عن تحليل إحصائي لغاز من الغازات من حيث اثارته لاهتمام كائن يكاد يكون، من حيث نصاب الكبر، بحجم الذرة.

لا مجال لدحض هذه الاعتراضات إذا نحن حملناها على الأبحاث التي يعنيها ڤينر، أي الأدروسات وأعمال الإناسة التطبيقية. إذ إن هذه الأبحاث تتناول دائماً سلوكات فردية يدرسها المعايِن الذي هو الاخر فرد من الأفراد، أو هي تتناول كذلك دراسة ثقافة ما، أو «سمة من السمات القومية»، أو نوعاً من أنواع المعيشة، من قِبَل معاين لا يقوى على التخلّص تخلصاً نهائياً من روابط ثقافته الخاصة أو من روابط الثقافة التي يستعير منها طرائق بحثه وفرضيات عمله والتي تنتمي هي الأخرى إلى نمط محدّد من أنماط الثقافة.

غير أن اعتراضات ڤينر تفقد كثيراً من وزنها إذا حُملت على حقل معيّن على الأقل من حقول العلوم المجتمعية. ففي الألسنيات، ولا سيما في الألسنيات البنيانية ـ خاصة إذا تناولناها من الناحية الصِواتية ـ يبدو أن الشروط التي يطرحها من أجل القيام بدراسة رياضية متوفّرة وقائمة. فالكلام ظاهرة مجتمعية. وهو يتّصف على أوضح نحو، ومن دون سائر الظاهرات المجتمعية، بالسمتين الأساسيتين اللتين تجعلانه بمتناول الدراسة العلمية. ففي المقام الأول، نجد أن السلوكات اللغوية تكاد تقع جميعاً على صعيد الفكر اللاواعي. فنحن إذ نتكلم لا نعي قواعد الصرف والنحو التي تحكم اللغة. إلى ذلك، فنحن لا نملك معرفة واعية بالنأمات [الوحدات الصوتية] التي نستعملها للتمييز بين معاني كلماتنا. ثم إننا، فضلاً عن ذلك، نظلّ أقلّ وعياً ـ على افتراض أن هذا الوعي قد يكون حاصلاً في بعض الأحيان ـ بالتضادات الصِواتيّة التي تتيح لنا تحليل كل نأمة من النأمات إلى عناصرها الاختلافية. وفي النهاية يظل الخلل الحاصل في المقاربة الحدسية قائماً حتى عندما نقوم بصياغة القواعد النحوية أو الصِواتيّة التي تحكم لغتنا. إذ أن الصياغة المذكورة لا تطفو إلا على صعيد الفكر العلمي، في حين أن اللغة تحيا وتنمو بوصفها صياغة جماعية. بل إن العالم نفسه لا يقوى مطلقاً على الدمج دمجاً كاملاً بين معارفه النظرية وخبرته المعيوشة

كذات متكلمة. إذ إن طريقته في الحكي لا تتأثر إلا قليلاً جداً بوطأة الاجتهادات التي يسبغها على الطريقة المذكورة. وهي اجتهادات تنتمي إلى صعيد اخر. وبالتالي فإن بوسعنا أن نقول، بالنسبة للألسنيات، أن تأثير المعايِن على موضوع المعاينة أمر لا يُعتدّ به: فلا يكفي أن يكون المعايِن واعياً للظاهرة حتى يؤدي هذا الوعي إلى تعديلها أو تغييرها.

لقد ظهر الكلام في فترة مبكرة جداً من نموّ البشرية. ورغم أخذنا بالاعتبار ضرورة الحصول على وثائق مكتوبة للقيام بدراسة علمية، فإن لا بدّ لنا من الاعتراف بأن الكتابة تعود إلى زمن طويل، وأنها توفّر لنا سلسلات طويلة بما فيه الكفاية بحيث يصبح التحليل الرياضي معها أمراً ممكناً. فالسلسلات المتوافرة لدينا في مجال الألسنيات الهندوروبية والسامية والصينية ـ التيبيتية تصل إلى منزلة تتراوح بين أربعة وخمسة الاف سنة. وعندما نفتقد إلى مثل هذا البعد التاريخي ـ في اللغات المسمّاة «بدائية» ـ فإن بوسعنا أن نعوّض عنه بالمقارنة بين أشكال متعدّدة ومعاصرة بحيث نستعيض بالبعد المكاني، إذا جاز القول، عن ذلك البعد المفقود.

فالكلام إذن ظاهرة مجتمعية تشكّل شيئاً مستقلاً عن المعايِن فضلاً عن اننا نملك بشأنها سلسلات إحصائية طويلة. وهذا سبب مزدوج يدفعنا إلى اعتبارها قابلة لتلبية الشروط التي يطرحها الرياضيّ على نحو ما صاغها ڤينر.

ثم أن عدداً من المشكلات اللغوية ينتمي إلى نطاق الالات الحاسبة المعاصرة. فإذا كنا نعرف البنية الصِواتيّة للغة ما والقواعد التي تحكم حروفها سواء كانت حروفاً ساكنة أو حروف علّة، فإن الالة تستطيع في مثل هذه الشروط أن تضع لنا قائمة بتراكيب النأمات [الوحدات الصوتية] التي تشكل الكلمات المؤلفة من كذا مقطع والموجودة في قاموس اللغة، فضلاً عن سائر التراكيب الأخرى التي تتلاءم مع بنية اللغة على نحو ما يكون قد جرى تحديدها سلفاً. فالالة التي تتلقّى المعادلات المحدَّدة لمختلف أنماط البنى المعروفة في الصِواتة، فضلاً عن ثبت الأصوات التي يستطيع أن يبثها جهاز الإنسان التصويتي، وعن أدنى الدرجات الاختلافية بين هذه الأصوات، وهي درجات تتحدّد سلفاً وفقاً لطرائق نفسية ـ جسمانية (على أساس جردة معينة وتحليل معين لأكثر النأمات تقارباً) من شأنها أن تقدّم لنا جدولاً كاملاً بالبنى الصِواتية التي تخضع لـ ن من التضادات (باعتبار أن ن قد تصل في كبرها إلى الدرجة التي نشاء). وهكذا يتسنّى لنا أن نحصل على نوع من الجدول الدوّار بالبنى الألسنية يمكن مقارنته بجدول العناصر الذي تدين به الكيمياء الحديثة لماندلييف. فلا يعود علينا عندئذ إلا أن نرصد في هذا الجدول موقع اللغات التي سبق لنا

دراستها، وأن نتناول اللغات التي لا تزال دراستنا المباشرة لها غير كافية، فنُعيّن وضعها وعلاقاتها بلغات الجدول الأخرى باتجاه تكوين معرفة نظرية بشأنها، بل باتجاه اكتشاف موقع اللغات المفترضة أو المقبلة أو تلك التي ما زالت في حيّز الإمكان ليس إلا.

مثال أخير: لقد طرح جاكوبسون في الاونة الأخيرة فرضية تقول بأن اللغة الواحدة قد تشتمل على عدة بنى صواتية مختلفة تتدخل كلٌ منها لدى نمط معيّن من العمليات النحوية[٣]. فينبغي أن تكون هناك علاقة بين جميع هذه الصيغ البنيانية التي تتخذها اللغة الواحدة، أي أن تكون هناك «بنية وراثية» يمكن اعتبارها بمثابة القانون الذي يحكم المجموعة المتكوّنة من البنى ذوات الصيغ. فإذا طلبنا من إحدى الحاسبات الالية أن تقوم بتحليل كل صيغة منها، فربما كان لنا أن نتوصل، عن طريق الطرائق الرياضية المعروفة، إلى إعادة إنشاء تلك «البنية الوراثية» للغة، رغم أن من المفترض بالبنية المذكورة أن تكون بالغة التعقيد بحيث يتعذّر استخلاصها بطرائق الاستقصاء التجريبية.

فالمشكلة المطروحة علينا هنا قد تتحدّد عندئذ على النحو التالي. يبدو أن الكلام وحده هوالذي يخضع اليوم، دون سائر الظاهرات المجتمعية، لدراسة علمية فعلية، تفسّر لنا كيف تكوّن هذا الكلام وتستشرف عدداً من صيغ تطوره اللاحق. لقد حصلنا على هذه النتائج بفضل الصواتة. كما أننا قد حصلنا عليها بمقدار ما استطاعت الصواتة المذكورة أن تضع يدها على وقائع موضوعية خارج نطاق التظاهرات الواعية والتاريخية التي تتجلى اللغة من خلالها. وإنما تقوم الوقائع المذكورة على سساتيم من العلاقات تنتج بدورها عن النشاط اللاواعي الذي يقوم به الذهن. من هنا هذه المشكلة: هل يمكننا أن نطبق مثل هذا الاختزال على أنماط أخرى من الظاهرات المجتمعية؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فهل تفضي بنا نفس الطريقة إلى نفس النتائج؟ فإذا أجبنا بالإيجاب على السؤال الثاني، هل باستطاعتنا أن نسلّم بأن مختلف أشكال الحياة المجتمعية هي، من حيث الجوهر، من طبيعة واحدة: أي هل إنها كناية عن سساتيم من السلوك، بحيث يكون كل سستام منها إسقاطاً للقوانين الجامعة التي تحكم نشاط الذهن اللاواعي، على نصاب الفكر الواعي الذي بلوره المجتمع؟ من الواضح أننا لا نستطيع حلّ هذه المسائل كلها دفعة واحدة. لذا سنكتفي بالإشارة إلى بعض

(٣) ر. جاكوبسون، الجانب النأمي [الفونيمي] والجانب النحوي من اللغة في علاقاتهما المتبادلة.

R.Jakobson, The Phonemic and Grammatical Aspect of Language in thier interrelation. Actes du VI^{e} corgrès international des linguistes, Paris, 1948.

المعالم وبرسم الخطوط العامة للاتجاهات الرئيسية التي قد يعود البحث من معالجتها ببعض الفائدة.

نبدأ بذكر بعض أعمال كروبر التي تتخذ أهمية منهجية أكيدة في مثل هذا النقاش. فقد عكف كروبر، في دراسته لتطور زيّ اللباس النسائي، على معالجة مسألة الموضة، أي تلك الظاهرة المجتمعية التي ترتبط ارتباطاً حميماً بالنشاط اللاواعي الذي يمارسه الذهن. فمن النادر أن ندرك بوضوح لماذا يقع منا أسلوب معيّن من اللباس موقع الاستحسان، أو لماذا يفقد قيمته في نظرنا. بيد أن كروبر بيّن أن هذا التطور الذي يبدو في ظاهره اعتباطياً يخضع لعدد من القوانين. وأن هذه القوانين لا تقع بمتناول المعاينة التجريبية، ناهيك بعدم وقوعها في حيّز المقاربة الحدسية لشؤون الموضة. فهي لا تتجلّى لنا إلا إذا قمنا بقياس عدد معيّن من العلاقات القائمة بين مختلف عناصر اللباس. ثم أنه من الممكن بلورة هذه العلاقات على شاكلة معادلات رياضية بحيث يسعنا، إذا نحن حسبنا قِيَمها في فترة معينة، أن نحصل على أرضية ننطلق منها للتكهن بتطورها اللاحق[٤].

فالموضة ـ التي يعتقد البعض أنها أكثر السلوكات المجتمعية اعتباطيةً وعَرَضيَّةً ـ قد تخضع إذن لدراسة علمية. والحال أن الطريقة التي استهلّ كروبر رسم ملامحها العريضة لا تشبه طريقة الألسنيات البنيانية وحسب، بل إن من المفيد تقريبها من بعض أبحاث العلوم الطبيعية، لا سيما تلك التي قام بها تيسييه حول تعاظم طائفة القشريات. فقد بيّن هذا المؤلف أن من الممكن صياغة قانون للتنامي المذكور شرط الوقوف على الأبعاد النسبية للعناصر التي تتألف منها الأطراف (كالمقابض، مثلاً) بدلاً من الوقوف على أشكالها. إن تحديد هذه العلاقات يفضي إلى استخلاص بعض الوواسيط التي تساعدنا على صياغة قوانين التنامي[٥]. هكذا لا يعود موضوع الحيوانيات العلمية قائماً على وصف الأشكال الحيوانية على نحو ما تقع تحت الإدراك الحدسي المباشر، بل يصبح قائماً بنوع خاص على تحديد عدد من العلاقات المجرّدة والثابتة التي تُعرب عن الظاهرة المدروسة من حيث جانبها القابل للعقل والإدراك.

---

(٤) رتشاردسون وكروبر، ثلاثة قرون من الأزياء النسائية. تحليل كمّي.

- J.Richardson and A.L.Kroeber, Three Centuries of Women's Dress Fashions. A Quantitative Analysis, Anthropological Records, 5: 2, Berkeley, 1940.

(٥) ج. تيسييه، الوصف الرياضي للشؤون الحياوية.

- G.Teissier, La description mathématique des Faits biologiques. Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, Janvier 1936.

وقد طبقت من جانبي طريقة مماثلة على دراسة التنظيم المجتمعي، وخاصة على دراسة قواعد الزواج وسساتيم القرابة. هكذا كان من الممكن الخلوص إلى أن سائر قواعد الزواج المتبعة في المجتمعات البشرية لا ينبغي أن تُصنَّف، كما هو شائع، إلى فئات متباينة ومختلفة العناوين: كتحريم الرهاق، وأنماط الزواج المفضّل، إلخ. إذ إنها تمثل بأسرها مجموعة من الطرق الايلة إلى تأمين تداول النساء ضمن المجموعة المجتمعية، أي إلى استبدال سستام من علاقات الرحم حياوي الأصل والمنشأ، بسستام اجتماعي من المصاهرة. فإذا صيغت فرضية العمل هذه على هذا النحو، لا يعود علينا إلا أن نأخذ بالدراسة الرياضية لمختلف أنماط التبادل الممكن تصوّرها بين ن من الشركاء لنخلص منها إلى قواعد الزواج المتّبعة في المجتمعات القائمة حالياً. بل إننا نستطيع، بالضربة نفسها، أن نكتشف قواعد أخرى من شأنها أن تتجاوب مع مجتمعات ممكنة الوجود. بحيث يتسنى لنا أخيراً أن نفهم وظيفتها وأسلوب اشتغالها فضلاً عن العلاقة بين أشكال مختلفة من أشكالها.

بيد أن الفرضية الاستهلالية قد تأكدت عن طريق البرهان ـ الذي حصلنا عليه بصورة استقرائية محضة ـ على أن إوالات التعامل بالمثل المعروفة في الإناسة الكلاسيكية (أي تلك التي تقوم على أساس التنظيم الثنائي وعلى الزواج عن طريق التبادل بين شركاء عددهم ٢، أو حاصل ضرب أي عدد بـ ٢) لا تشكل إلا حالات خاصة من شكل أعمّ من أشكال التعامل بالمثل بين عدد ما من الشركاء. وكان هذا الشكل العام من أشكال التعامل بالمثل قد ظل مغموراً لأن الشركاء لا يعطون أنفسهم بعضهم لبعض (ولا يأخذ بعضهم بعضاً): إذ لا يأخذ المرء ممن يعطيه، ولا يُعطي من يأخذ منه. بل إن كلّ امريء يعطي لشريك من الشركاء ويأخذ من شريك اخر، ضمن دورة التعامل بالمثل التي تسير باتجاه واحد.

إن هذا النوع من البنية الذي لا يقل أهمية عن السستام الثنائي كان قد خضع في بعض الأحيان للمعاينة والوصف. لكن نتائج التحليل النظري هي التي نبهتنا إلى ضرورة جمع وتقميش الوثائق المتفرقة التي تدل على مدى إتساع السستام. كما أنه كان بوسعنا، في الوقت نفسه، أن نجتهد في تأويل السمات المشتركة بين عدد كبير من قواعد الزواج: كقاعدة تفضيل الزواج من الأنسباء المتقاطعين من كلا الطرفين أو تفضيل نمط وحيد الطرف، تارة من سلالة الأب وطوراً من سلالة الأم. وهكذا غدت بعض الأعراف المستعصية على أفهام النيّاسين واضحة جلّية بعد أن صير إلى ردّها إلى صيغ مختلفة من

قوانين التبادل. كما أنه من الممكن اختزال القوانين المذكورة، هي الأخرى، إلى بعض العلاقات الأساسية القائمة بين صيغة الإقامة وصيغة العزوة.

لقد كان من الممكن إقامة كل هذا البرهان الذي ذكّرنا هنا بمفاصله الرئيسية بشرط أساسي واحد هو اعتبار قواعد الزواج وسساتيم القرابة بمثابة ضرب من ضروب الكلام، أي بمثابة مجموعة من العمليات الرامية إلى تأمين نمط معيّن من التواصل بين الأفراد والمجموعات. أما أن يكون «المرسال» قد تكوّن هنا من **نساء المجموعة** اللواتي **تُتداولن** بين العشائر والجبوب والعائلات (لا من **كلمات المجموعة** التي تُتداول بين الأفراد، كما هي الحال في الكلام) فأمر لا يغيّر شيئاً من ماهية الظاهرات المعنيّة في كلا الحالتين.

هل يسعنا أن نمضي شوطاً أبعد إلى الأمام؟ إذا نحن وسّعنا مقولة التواصل لتشتمل على الزواج الخارجي وعلى القواعد التي تترتّب على تحريم الرهاق، فإن بوسعنا أن نلقي بعض الأضواء على مشكلة ما زالت غامضة منذ زمن طويل: إنها مشكلة أصل الكلام. فبالمقارنة مع الكلام، تشكّل قواعد الزواج سستاماً معقّداً من نفس النمط لكنه سستام مشوش نجد فيه عدداً لا بأس به من السمات الغابرة المشتركة بين الاثنين. فنحن نعترف جميعاً بأن الكلمات عبارة عن دواليل، لكن الشعراء يظلون دوننا جميعاً اخر من يعلم أن الكلمات كانت كذلك عبارة عن قيم. بالمقابل، تعتبر المجموعة المجتمعية إن النساء كناية عن قيم من نمط جوهري، لكننا نجد عنتاً في فهم كيفية انخراط هذه القيم في سساتيم ذات دلالة. وهذه صفة بدأنا بالكاد نعزوها لسساتيم القرابة. والطريف في الأمر أن هذا الالتباس ينشأ عن نقد كان قد وُجّه أحياناً لكتابي (القرابة في بناها البسيطة) الذي يصفه البعض بأنه «كتاب معادٍ للنساء»، لأن النساء يعاملن فيه بوصفهن أشياء. قد يكون من المشروع أن يفاجأ المرء عندما يرى أنه قد انيط بالنساء دور العناصر في سستام من الدواليل. ولكن حذارِ. فإذا كانت الكلمات والنأمات قد فقدت طابعها كقيم (وهي على كل حال قد فقدت هذا الطابع ظاهرياً أكثر مما فقدته عملياً) وتحولت إلى مجرّد دواليل، فإن هذا التطور نفسه لا يسعه أن يتمّ كلياً بالنسبة للنساء. فالواقع أن الكلمات، خلافاً للنساء، لا تتكلم. والنساء، وإن كنّ دواليل فهنّ في الوقت نفسه، منتجات للدواليل. وبهذه الصفة لا يسعهن أن يقتصرن على كونهن رموزاً أو قطعاً نقدية.

لكن هذه الصعوبة النظرية تنطوي كذلك على ناحية إيجابية. فالوضع الملتبس الذي يحيط بالنساء ضمن هذا السستام من الاتصال بين الرجال الذي تقوم عليه قواعد الزواج ومصطلحات القرابة، يقدّم لنا صورة مشوشة (لكنها رغم ذلك قابلة للاستعمال) عن نمط

الصلات التي استطاع الرجال أن يقيموها، منذ زمن طويل، بينهم وبين الكلمات. هكذا يصبح بوسعنا، بعد كل هذه الدورة، أن نصل إلى حالة تعكس لنا، على نحو تقريبي، بعض الجوانب النفسانية والاجتماعية المختصّة ببدايات الكلام ونشأته. ألا نرى أن الحافز الأصلي الذي دفع الرجال إلى «تبادل» الألفاظ ينبغي أن يُبحث عنه، كما هي الحال في تبادل النساء، في ثنايا ذلك التصوّر المتشعّب الذي نشأ بدوره عن الوظيفة الرمزية عندما كانت في بدايات نشأتها؟ فالواقع أنه ما أن يتّخذ الشيء الصوتي قيمة مباشرة، سواء لدى المتكلم أو لدى السامع، حتى يتخذ في الوقت نفسه طبيعة متناقضة لا سبيل إلى بتّها إلا عن طريق تبادل بعض القيم الإضافية التي تقتصر عليها كل الحياة المجتمعية.

قد يقال إن هذه تنظيرات فيها من المجازفة ما فيها. رغم ذلك، فإذا سلّم لنا هذا القائل بالمبدأ المذكور، فإن هذا المبدأ يستتبع على الأقل فرضية يمكن اخضاعها لمحك الاختبار. فنحن مسوقون، في الواقع، إلى التساؤل عما إذا كان عدد من جوانب الحياة المجتمعية (بما فيها الفن والدين) ـ التي بتنا نعلم أن دراستها قد تستعين بطرائق ومقولات مستعارة من الألسنيات ـ لا تقوم على ظاهرات تلتقي طبيعتها بطبيعة الكلام بالذات. كيف يمكن لنا أن نتحقق من صحة هذه الفرضية؟ إذا اقتصرنا على معالجة مجتمع واحد أو مضينا في هذه المعالجة لتشتمل على عدة مجتمعات، ينبغي لنا أن ندفع تحليل مختلف جوانب الحياة المجتمعية إلى عمق كاف بحيث يصل إلى مستوى يمكّننا من الانتقال من جانب إلى جانب، أي أنه يتوجب علينا بلورة ضرب من الكود الجامع القادر على التعبير عن الخصائص المشتركة بين البنى المخصوصة التي تنتمي لكل جانب. كما ينبغي أن يكون استعمال هذا الكود مشروعاً بالنسبة لكل سستام على حدة وبالنسبة لكل السساتيم مجتمعة عندما نضطر إلى المقارنة بينها. وهكذا نكون قد وضعنا أنفسنا في وضع يتيح لنا أن نعرف ما إذا كنا قد توصلنا إلى إدراك طبيعتها العميقة، وما إذا كانت هذه السساتيم عبارة عن وقائع من نمط واحد أم لا.

فليُسمح لنا أن نقوم هنا باختبار يمضي بهذا الاتجاه. فالأناس الذي يبحث في السمات الأساسية لبعض سساتيم القرابة المتّبعة في عدة مناطق من العالم، بوسعه أن يحاول ترجمتها إلى شكلٍ فيه من العمومية ما يكفي لاتخاذ معنى من المعاني، حتى بالنسبة للألسنيّ. أي بما يُمكّن هذا الأخير من تطبيق نمط التشكيل نفسه على وصف العائلات الألسنية المرعيّة في المناطق المذكورة نفسها. فإذا تمّ هذا الاختزال الأولي، يستطيع كل من اللسّان والأنّاس أن يتساءلا عما إذا كان من الممكن، أم لا، ربط بعض صيغ الاتصال

المختلفة ـ قواعد زواج وقرابة من جهة، وكلام من جهة أخرى ـ على نحو ما تخضع للمعاينة في المجتمع الواحد، ببعض البنى اللاواعية المماثلة لها. فإذا جاء الجواب بالإيجاب كان لنا أن نتأكد من أننا قد توصلنا إلى شكل أساسي بالفعل من أشكال التعبير.

فلنفترض إذن أن هناك تجاوباً شكلياً بين بنية اللغة وبنية سستام القرابة. إذا كانت هذه الفرضية تقوم على أساس متين، فإن علينا عندئذ أن نتحقّق من وجود لغات في المناطق التالية قابلة للمقارنة من حيث بنيتها مع سساتيم القرابة على نحو ما هي محدّدة في الأسطر اللاحقة.

(١) المنطقة الهندوروبية. ـ يبدو أن تقعيد الزواج في مجتمعاتنا المعاصرة يقوم على المبدأ التالي: وهو أن كثافة السكان وسيولتهم يكفيان، في ظل فرض عدد بسيط من الأحكام السلبية (درجات القرابة المحرّمة) للحصول على نتيجة لا يمكن الحصول عليها في مجتمعات أخرى إلاّ عن طريق عدد كبير من القواعد الايجابية والسلبية: هذه النتيجة هي اللحمة المجتمعية الناجمة عن زواجات بين الأشخاص الذين تكون درجة قرابتهم بعيدة جداً إن لم يكن من المستحيل تتبّعها. ويبدو أن هذا الحل الاحصائي النمط يعود في أصوله إلى سمة خاصة بمعظم سساتيم القرابة الهندوروبية القديمة. وهو في مصطلحاتنا، ينتمي إلى **الصيغة البسيطة من التبادل المعمّم**. غير أن هذه الصيغة لا تنطبق في المنطقة الهندوروبية، انطباقاً مباشراً على الجبوب بل على مجموعات معقدة من الجبوب، من النمط **براتسڤو**، وهي تكتلات مختلطة يتمتع داخلها كل جبّ بحرية نسبية قياساً على قاعدة التبادل المعمّم التي تظل سارية بشكل مضبوط على مستوى المجموعات بحد ذاتها. فنستطيع أن نقول بالتالي أن إحدى السمات المخصوصة التي تتصف بها بنى القرابة الهندوروبية تنجم عن أن هذه البنى تطرح مشكلة اللحمة المجتمعية بألفاظ بسيطة، في الوقت الذي تتدبر أمرها باتجاه إيجاد حلول متعدّدة لهذه المشكلة.

فإذا كانت البنية اللغوية مماثلة لبنية القرابة نجم عن ذلك، في ما يخص الأولى، الخصائص التالية: فهي لغات ذات بنية بسيطة تستخدم عناصر متعدّدة. أما التضادّ بين **بساطة البنية** من جهة **وتعقيد العناصر** من جهة أخرى، فيتعبّر عنه عندئذ من خلال وجود عدة عناصر جاهزة ومستعدّة دائماً (وكأنّما هي في تنافس بعضها من بعض) لاحتلال نفس الموقع من البنية.

(٢) المنطقة الصينية ـ التيبيتية. ـ في هذه المنطقة ينتمي تعقيد سساتيم القرابة إلى نصاب اخر. فكلها تتصل أو تُشتق من أبسط شكل ممكن من أشكال التبادل المعمّم، أي من

الزواج المفضّل ببنت أخ الأم. والحال أنني بيّنت في مكان اخر[٦] أن هذا النمط من الزواج يؤمّن اللحمة المجتمعية بأدنى التكاليف فضلاً عن أن من الممكن توسيعه إلى ما لا نهاية ليضمّ عدداً معيناً من الشركاء.

فإذا شئنا أن نصيغ هذه المقترحات بشكل له من العمومية ما يمكّن الباحث الألسني من استخدامها، فإننا نقول إن البنية معقدة، في حين أن العناصر بحد ذاتها قليلة العدد. ويبدو على كل حال أن هذه الصيغة تصحّ إلى حد بعيد على وصف الجانب الذي تمتاز به اللغات المنغّمة.

(٣) المنطقة الافريقية. ـ تشترك سساتيم القرابة الافريقية بميلها إلى التوسّع بمؤسسة «مهر الخطيبة» التي ترتبط بالتحريم الشائع للزواج من زوجة أخ المرأة. مما يؤدي إلى سستام تبادل معمّم أعقد من ذلك الذي يقوم فقط على الزواج المفضل من النسيبة المتقاطعة من طرف الأم [بنت الخال]. كما أن نمط اللحمة المجتمعية الذي ينشأ عن تداول الممتلكات يقترب في الوقت نفسه، وإلى حدّ ما، من نمط اللحمة الإحصائي الذي نجده في مجتمعاتنا نحن.

فيُفترض بالتالي أن يكون للغات الأفريقية عدة صيغ وسيطة بين النمطين اللذين اتينا على ذكرهما تحت الرقم ١ و٢.

(٤) المنطة الأوقيانية. ـ تجد السمات التي تمتاز بها سساتيم القرابة البولينيزية، وهي سمات معروفة جيداً، ما يوازيها، على الصعيد الألسني: بنية بسيطة، عناصر قليلة العدد.

(٥) المنطقة الأمريكية الشمالية. ـ هذه المنطقة من العالم تقدم لنا تنمية استثنائية لسساتيم القرابة المسمّاة كراو ـ أوماها، والتي ينبغي تمييزها بعناية عن كل تلك التي تنمّ عن نفس الاختلاف تجاه مستويات الأجيال[٧]. فسساتيم الكراو ـ أوماها لا يمكن تحديدها على نحو مبسط عن طريق تخصيص نَمَطَيْ الأنسباء المتقاطعين من طرف واحد لمستويين مختلفين من الأجيال: إذ إن الخاصة التي تميّزها (وتتضادّ بناء عليها مع السستام الميووكي) تقوم على اعتبار الأنسباء المتقاطعين بمثابة الأهل لا بمثابة الأصهرة.

---

(٦) ك. ليڤي ستروس، القرابة في بناها البسيطة، ص ٢٩١ـ ٣٨٠.

- C.Lévi-Strauss, les Formes élémentaires de la parenté, pp. 291-380.

(٧) أي اننا نرفض رفضاً قاطعاً ما يقترحه مردوك عندما يجعل سساتيم كراو ـ أوماها من النمط الميووك. راجع مردوك، البنية المجتمعية، نيويورك، ١٩٤٩.

- G.P.Murdock, Social structure, New York, 1949, pp. 224, 340.

والحال أن سساتيم النمط الميووكي لا تزال معروفة في العالمين القديم والجديد، في حين أن سساتيم الكراو ـ أوماها الحقيقية لم يعد لها وجود ـ باستثناء بعض الشواذات النادرة ـ إلا في أمريكا[8]. ويمكن القول عن هذه السساتيم أنها تلغي التمييز بين التبادل المحصور النطاق والتبادل المعمّم، أي بين صيغتين تعتبران عادة متباينتين. وبناء عليه، فإن التناوب على تطبيق كل من الصيغتين البسيطتين من شأنه أن يضمن حصول زواجات بين درجات متباعدة. في حين أن الاقتصار على تطبيق واحدة منهما كان من شأنه أن يؤدي فقط إلى زواج بين أنماط مختلفة من الأنسباء المتقاطعين.

أما من حيث البنية اللغوية، فهذا كله يعني أن بعض اللغات الأمريكية قد تشتمل على عناصر كثيرة العدد نسبياً، قابلة لتركيب بنى بسيطة نسبياً، وإنما على حساب اللاتناظر الذي يُفرض على هذه البنى.

* * *

لا يسع المرء إلا أن يشدّد تشديداً كثيراً على الطابع الافتراضي والعَرَضي لهذه التركيبة. إذ أن الأنَاس، عندما يشتغل على تركيبها، إنما يذهب من المعلوم إلى المجهول (من قبله، على الأقل). فهو يفقه أشياء عن بنى القرابة، لكنه لا يفقه شيئاً عن بنى اللغات المقابلة لها. هل أن السمات الاختلافية التي عدّدناها أعلاه لا تزال تحتفظ بمعنى ما على الصعيد الألسني؟ الجواب عند الباحث الألسني. أما أنا بوصفي أنّاساً مجتمعياً جاهلاً في أمور الألسنيات، فقد اقتصرت على ربط بعض الخصائص البنيانية المُحتملة ـ والتي بلورتها على نحو شديدة العمومية ـ ببعض سمات سساتيم القرابة. وأما بالنسبة للمبررات التفصيلية التي دفعتني إلى اختيار هذه الأخيرة، ففي وسع القارىء أن يرجع إلى كتاب يُفترض أن تكون خلاصاته معروفة[9]. لذا اكتفيت هنا، نظراً لضيق المجال، بالإتيان على ذكرها بإيجاز. وربما كنت قد أشرت على الأقلّ إلى بعض الخصائص العامة لعدد من سساتسم القرابة التي تختصّ بها عدة مناطق من العالم. لكن الأمر يعود إلى الباحث الألسنيّ ليقول

(٨) لم يعد يصحّ هذا القول في أيامنا هذه. فقد بتنا نعرف اليوم (١٩٧٤) أن هناك سساتيم من هذا النمط في أمكنة أخرى، لا سيما في أفريقيا.

(٩) القرابة في بناها البسيطة. المرجع المذكور.

كلمته في ما إذا كان من الممكن أن يصار إلى صياغة البنى الألسنية في تلك المناطق، وإن بصورة تقريبية جداً، على النحو الذي صغتها به أو على نحو موازن له. فإذا كان ذلك كذلك، فإننا نكون قد خطونا خطوة كبيرة على طريق معرفة الجوانب الأساسية من الحياة المجتمعية.

إذ إن الطريق تكون قد شُقّت عندئذ أمام التحليل البنياني والمقارن لشؤون العادات والمؤسسات والسلوكات التي تفرضها الجماعة. فيصبح بوسعنا فهم بعض أوجه التماثل الأساسية بين عدد من تجليات الحياة المجتمعية التي كانت تبدو لنا شديدة البعد بعضها عن البعض كالكلام والفن والشرع والدين. بل ربما كان لنا أن نأمل، ذات يوم، في تخطّي هذا التضارب القائم بين الثقافة، التي هي شأن جماعي، وبين الأفراد الذين يجسّدونها. إذ إن «الوعي الجماعي» المزعوم يصبح من هذا المنظور الجديد مقتصراً على مجرّد التعبير ـ على مستوى الفكر الفردي والسلوكات الفردية ـ عن بعض الصيغ الزمنية من تلك القوانين الجامعة التي يقوم نشاط الذهن اللاواعي عليها.

الفصل الرابع

الألسنيات والاناسة(1)

ربما كانت هذه المرة الأولى التي يجتمع فيها أناسون ولغويون لغاية محدّدة هي المقارنة بين فرعي المعرفة اللذين يشتغل كل من الفريقين على واحد منهما. والواقع أن المشكلة ليست يسيرة الشأن. ويبدو لي أن الصعوبات التي واجهناها خلال نقاشاتنا تعود إلى عدة أسباب. فنحن لم نكتفِ بمقارنة الألسنيات والإناسة بأن نضع أنفسنا على صعيد عام جداً. بل اقتضى الأمر منّا أن نواجه عدة أصعدة، وقد تبيّن لي في عدة أحايين أننا أخذنا ننزلق أثناء النقاش الواحد من مستوى إلى آخر دون أن نعي ذلك. فلنبدأ إذن بتمييز هذه المستويات.

لقد عكفنا في المقام الأول على الاهتمام بالصلة القائمة بين لغة معيّنة **واحدة** وثقافة معيّنة **واحدة**. هل أن دراسة ثقافة من الثقافات تستوجب معرفة بلغتها؟ إلى أي حد وإلى أية نقطة؟ وبالعكس، هل تنطوي معرفة اللغة على معرفة بالثقافة، أو على معرفة ببعض جوانبها على الأقلّ؟

كما أننا ناقشنا على صعيد اخر حيث السؤال المطروح لم يعد حول الصلة بين لغة **واحدة** وثقافة **واحدة**، بل حول الصلة القائمة بين **الكلام والثقافة** بوجه عام. ولكن ألم نهمل هذا الجانب بعض الشيء؟ فنحن لم نتطرق أبداً خلال النقاشات إلى المشكلة التي يطرحها الموقف العينيّ الذي تقفه ثقافة ما من لغتها. مثال ذلك أن حضارتنا تتعامل مع الكلام بصورة يصحّ وصفها بأنها تفتقد إلى التروّي: فنحن لا ندع مناسبة إلا ونتكلم فيها، ولا نجد أنفسنا بحاجة إلى ذريعة وتبرير حتى نعبّر ونتساءل ونعلّق... إن التفريط بالكلام على هذا النحو ليس أمراً جامعاً، بل ولا هو بالشائع. فمعظم الثقافات التي نسميها بدائية

(1) ترجم بتصرفّ عن الأصل الإنكليزي الذي كان بعنوان «مؤتمر الأناسين والألسنيين». بلومنغتون، انديانا، ١٩٥٢ . نشر بعد نقل تسجيله عن شريط مسجّل في: ملحق للمجلة الدولية للألسنيين الأمريكيين. المجلد ١٩، عدد ٢، أبريل ـ نيسان ١٩٥٣.

تستخدم الكلام بالتقتير. فالمرء لا يتكلم فيها في أي وقت كان، ولا حول أي موضوع كان. كما أن التعبيرات اللفظية كثيراً ما تقتصر فيها على بعض الظروف المعلومة، فلا يتكلم المرء خارج هذه الظروف إلا بمقدار. لقد أتينا على ذكر هذه المشكلات في نقاشاتنا، لكننا لم نولها أهمية مساوية لتلك التي أثرناها على المستوى الأول.

ثم أن هناك مجموعة ثالثة من المشكلات حظيت هي الأخرى باهتمام أقل وأقلّ. وأنا أفكر هنا لا بالصلة القائمة بين لغة **واحدة** ـ أو الكلام بحد ذاته ـ وبين ثقافة **واحدة** ـ أو الثقافة بحدّ ذاتها، بل بين الألسنيات والإناسة بوصفهما علمين. لقد ظلت هذه المسألة في المحل الخلفي في كل نقاشاتنا، رغم أنها مسألة رئيسية في نظري. فكيف نفسّر هذا الاجحاف في التعامل؟ ذلك أن مشكلة الصلات بين الكلام والثقافة هي من أعقد المشكلات التي يمكن أن نتصوّرها. قد يكون لنا في البداية أن نعالج الكلام بوصفه **نتاجاً** من نواتج الثقافة: فنقول عن اللغة المرعية الإجراء في مجتمع معين أنها تعكس ثقافة القوم العامة. لكن الكلام، بمعنى اخر، **جزء** من الثقافة. فهو يشكل عنصراً من عناصرها إلى جانب عناصر أخرى. لنتذكّر التعريف الشهير الذي كان قد تقدّم به تايلور إذ رأى أن الثقافة مجموع معقّد يشتمل على الأدوات والمؤسسات والمعتقدات والعادات، فضلاً عن اللغة بالطبع. وهكذا تختلف المشكلات باختلاف الزاوية التي ننظر منها إليها. لكن المسألة لا تقتصر على هذا: فباستطاعتنا أيضاً أن نعالج الكلام بوصفه **شرطاً** من شروط الثقافة، وذلك على نحوين: أولهما تعاقبي، إذ إن الشخص الواحد إنما يكتسب ثقافة مجموعته بوساطة اللغة بشكل خاص. فالبشر يربّون أطفالهم ويعلمونهم عن طريق الحكي. وهم يؤنبّونهم ويمتدحونهم بواسطة الكلمات. وإذا نظرنا إلى المسألة من زاوية نظرية أكثر، وجدنا أن الكلام يبدو كذلك شرطاً من شروط الثقافة بحكم أن هذه الأخيرة تقوم على هندزة شبيهة بهندزة الكلام. فكلاهما مبنيّ بواسطة عدد من التضادات والاعتلاقات، أي بتعبير اخر، عبر عدد من العلاقات المنطقية. بحيث إن بوسعنا أن نعتبر الكلام كناية عن ركيزة معدّة لتلقّي واستقبال البنى التي تتجاوب مع الثقافة من مختلف جوانبها. علماً أن البنى المذكورة قد تكون أحياناً أعقد من بنى الكلام، وإن كانت من نفس نمطها.

إن الملاحظات الانفة تتعلق بالجانب الموضوعي من مشكلتنا. لكن هذه المشكلة تنطوي كذلك على مضاعفات ذاتية لا تقل أهمية. فقد بدا لي خلال نقاشاتنا أن البواعث التي دفعت الأنّاسين والألسنيين إلى الاجتماع ليست من طبيعة واحدة، وأن هذه الاختلافات قد تصل أحياناً إلى حدّ التناقض. إذ إن الألسنيين ما انفكوا يشرحون لنا أن

التوجه الراهن لعلمهم يسبب لهم قلقاً وانزعاجاً. فهم يخشون أن يفقدوا الصلة مع علوم الإنسان الأخرى من فرط انهماكهم بالتحليلات التي تحفل بالمقولات المجردة، وهي مقولات يجد زملاؤهم عنتاً متزايداً في إدراكها. إن الألسنيّين ـ ولا سيما البنيويون منهم ـ يتساءلون: ما الذي يدرسونه بالضبط؟ ما هو الشيء الألسني الذي يبدو منقطع الصلة عن الثقافة والحياة المجتمعية، والتاريخ، وعن أولئك البشر أنفسهم الذين يتكلمون؟ وإذا كان الألسنيون قد حرصوا على الاجتماع بالأنّاسين، على أمل التقرّب منهم من جديد، أفلم يكن ذلك بالضبط لأنهم يرجون من وراء ذلك أن يلتقوا ثانية، وبفضلنا، بذلك التطرّق العيانيّ للظاهرات الذي يبدو أن منهجهم يباعد بينهم وبينه؟

إن الأنّاسين يستقبلون هذه الخطوة بترحاب شديد. فنحن نجد أنفسنا، بإزاء الألسنيين، في وضع حرج. فقد اشتغلنا معهم طيلة سنوات عديدة، جنباً إلى جنب، ثم بدا لنا فجأة أن الألسنيين أخذوا يتملّصون منا: فرأيناهم ينتقلون إلى الجهة الأخرى من الحاجز الذي يفصل العلوم الدقيقة والطبيعية عن العلوم الإنسانية والمجتمعية، والذي اعتقدنا زماناً طويلاً أن عبوره أمر متعذّر. وكما لو أنهم أرادوا نكايتنا، فقد راحوا ينكبّون على العمل بتلك الصورة الصارمة الحازمة التي كنا قد استسلمنا لأمر الاعتقاد بأنها من شيم العلوم الطبيعية وحدها. فكان أن ألمّ بنا من جهتنا، شيء من الحزن، كما انتابنا ـ ولنعترف بذلك ـ كثير من الحسد. إننا نريد أن نتعلّم من الألسنيين سرّ نجاحهم. ألا يسعنا نحن أيضاً أن نطبق على هذا الحقل المعقّد الذي تدور فيه أبحاثنا ـ القرابة، التنظيم المجتمعي، الدين والفولكلور، الفن ـ تلك المناهج الصارمة التي تبرهن الألسنيات كل يوم عن فعاليتها؟

وليُسمح لي أن أفتح هنا هلالاً استطرادياً. إن دوري في هذه الجلسة الاختتامية هو التعبير عن وجهة نظر الأنّاس. لذا أودّ أن أعرب للألسنيين عن مدى ما تعلمته منهم، لا فقط على امتداد جلساتنا، بل من خلال حضوري للمحاضرات الألسنية التي كانت تلقى على هامشها حيث قُيِّض لي أن المس درجة الدقّة والضبط والصرامة التي توصل إليها الألسنيون في دراسات ما زالت تنتمي إلى حيّز العلوم الإنسانية بنفس المقدار الذي تنتمي فيه إلى حيّز الإناسة نفسها.

ليس هذا كل شيء. فنحن لا نشهد منذ ثلاث سنوات أو أربع تنامي الألسنيات على الصعيد النظري وحسب. بل إننا نراها تحقق تعاوناً تقنياً مع مهندسي هذا العلم الجديد الذي أطلق عليه اسم علم الاتصال. إنكم لم تعودوا تكتفون، في دراسة مشكلاتكم، بمنهج نظري أشد صرامة وأكثر أهلاً للثقة من منهجنا: بل صرتم تذهبون إلى المهندس وتطلبون

منه أن يضع لكم مركّباً اليّاً اختبارياً من شأنه أن يصدّق فرضياتكم أو يكذّبها. هكذا إذن، فقد ظلت العلوم الإنسانية والمجتمعية طيلة قرن أو قرنين تستسلم أمام تأمُّل عالم العلوم الدقيقة والطبيعية بوصفه فردوساً محظّراً عليها دخوله إلى الأبد. وها هي الألسنيات قد تمكّنت من فتح باب صغير بين العالمين. فإذا لم أكن مخطئاً، فإن البواعث التي دفعت بالأنّاسين إلى هنا هي على تناقض عجيب مع تلك التي دفعت بالألسنيّين. فهؤلاء أخذوا يتقرّبون منا على أمل أن يضفوا مزيداً من العيانية على دراساتهم. أما الأنّاسون، من جهتهم، فهم يلتمسون عون الألسنيّين لأنهم يعتبرونهم بمثابة الأدلاّء القادرين على انتشالهم من هذه البلبلة التي يبدو أن إلفتهم الشديدة مع الظاهرات العيانية والتجريبية قد حكمت عليهم بالبقاء في وهدتها. لذا بدا لي هذا المؤتمر في بعض الأحيان وكأنه حلبة جهنمية يجري فيها الأنّاسون في إعقاب الألسنيين، بينما يسعى هؤلاء بدورهم إلى مطاردة الأنّاسين، فيحاول كل فريق من الفريقين أن يحصل من الاخر على الشيء الذي يسعى هذا الاخر بالضبط إلى التخلّص منه.

لنتوقف لحظة عند هذه النقطة الأخيرة. من أين يأتي سوء التفاهم؟ الأرجح أنه يأتي، أولاً، من الصعوبة الملازمة للهدف الذي حدّدناه لأنفسنا. لقد دُهشت دهشة خاصة أثناء الجلسة التي عمدت خلالها ماري هاس إلى الاستعانة باللوح الأسود للتعبير، بمعادلات معينة، عن مشكلات إزدواجية اللغة التي تبدو في ظاهرها شديدة البساطة. فالمسألة لم تكن إلا مسألة الصلة بين لغتين. ومع ذلك فقد تبيّن لنا أن هناك عدداً هائلاً من التركيبات الممكنة التي لم يفلح النقاش إلا بإضافة أعداد أخرى إليها. وفضلاً عن التركيبات المذكورة، فقد أضطرّ الحضور إلى الاستعانة بأبعاد ما لبثت بدورها أن زادت المشكلة تعقيداً على تعقيد. لقد علمتنا تلك الجلسة قبل كل شيء أن كل جهد يُبذَل من أجل صياغة المشكلات الألسنية والمشكلات الإناسية بكلام مشترك، من شأنه أن يضعنا دفعة واحدة في وضع شديد التعقيد. ونخطىء إذ ننسى ذلك.

أما في المقام الثاني، فقد تصرّفنا وكأنما الحوار كان يجري بين طرفي نزاع فقط: اللغة من جهة، والثقافة من الأخرى. وكأنما كان من الممكن أن يتمّ تحديد مشكلتنا تحديداً ناجزاً عن طريق السببية: هل أن اللغة هي التي تفعل فعلها في الثقافة؟ أم أن الثقافة هي التي تفعل في اللغة؟ فلم ننتبه ما فيه الكفاية إلى أن اللغة والثقافة، كلاهما، صيغتان موازيتان لنشاط أرسخ منهما وأهمّ: وأنا أفكّر هنا بهذا الضيف الماثل بيننا رغم أن أحداً منا لم يخطر بباله أن يدعوه لحضور نقاشاتنا، وأعني به **الذهن البشري**. يكفي أن يكون

باحث نفسي مثل أوسچود قد وجد نفسه مضطراً للتدخل في النقاش باستمرار، حتى يشهد تدخله على حضور الشبح المذكور بيننا على حين غرّة.

ويبدو لي أننا حتى لو نظرنا إلى المسألة من زاوية نظرية فإن باستطاعتنا التأكيد على أنه ينبغي أن توجد بين الكلام والثقافة صلة ما. فقد لبث الإثنان الافاً من السنين حتى قُيّض لهما أن يتناميا، وكان تطورهما هذا متوازياً في أذهان بشر. وأنا أهمل هنا تلك الحالات الشائعة التي يصار فيها إلى تبنّي لغة أجنبية من قِبَل مجتمع كان يتكلم قبل ذلك لغة أخرى. ففي النقطة التي نحن فيها الان، نستطيع أن نقتصر على الحالات المخصوصة التي تطورت فيها اللغة والثقافة جنباً إلى جنب خلال زمن معيّن بمعزل عن تدخل ملحوظ للعوامل الخارجية. فهل نتصور في هذه الحالة ذهناً بشرياً مقسماً إلى خانات بواسطة حواجز صفيقة ومحكمة بحيث لا يتسرب شيء من خلالها؟ قبل الجواب على هذا السؤال لا بدّ من التطرّق إلى مشكلتين: مشكلة المستوى الذي ينبغي أن نضع أنفسنا عليه من أجل البحث عن الاعتلاقات القائمة بين النصابين، ومشكلة الأشياء نفسها التي يسعنا إنشاء الاعتلاقات المذكورة بينها.

لقد قدّم لنا زميلنا لاونزبوري في جلسة من الجلسات مثلاً ملفتاً للنظر على الصعوبة الأولى. فقد قال إن معشر الأونيدا يستعملون بادئتين لتعنية الجنس المؤنث. ورغم أن لاونزبوري قد أبدى اهتماماً شديداً، في الحقل، بالسلوكات المجتمعية التي كانت ترافق استعمال كل من البادئتين، فإنه لم يستطع رصد مواقف اختلافية ذات دلالة في السلوكات المذكورة. ولكن ألم يكن ذلك لأن المشكلة كانت قد طرحت منذ البداية طرحاً سيئاً؟ إذ كيف يمكن لنا أن ننشيء اعتلاقاً على مستوى السلوكات؟ فهذه لا تقع على نفس الصعيد الذي تقع عليه مقولات الفكر اللاوعية التي كان من الأحرى بالباحث أن يتتبّعها بالتحليل لفهم الوظيفة الاختلافية لكل من البادئتين. إن المواقف المجتمعية تنتمي إلى حيّز المعاينة التجريبية. إنها لا تنتمي إلى نفس المستوى الذي تنتمي إليه البنى الألسنية، بل تنتمي إلى مستوى مختلف أشدّ سطحيّة.

غير أنني أرى أن من الصعب معالجة هذه الإزدواجية الخاصة بالجنس المؤنث باعتبارها اتفاقاً عَرَضياً محضاً، في مجتمع مثل المجتمع الايروكوازي حيث دُفعت حقوق الأم إلى أقصى حدودها. أليس أحرى بنا أن نقول إن على المجتمع الذي يجيز لنفسه أن يولي للنساء أهمية لم تولَ لهنّ في مجتمعات أخرى، أن يدفع ثمن هذه الإجازة بشكل من الأشكال؟ إنه ثمن يقوم، في الصدد الذي نحن فيه، على عدم المقدرة على تصوّر النوع

النسائي بمثابة الفئة المتجانسة. فالمجتمع الذي يعترف لنسائه بطاقات كاملة، مخالفاً في ذلك جميع المجتمعات الأخرى تقريباً، من شأنه أن يكون، بالمقابل، مضطراً لاعتبار جزء من هؤلاء النساء ـ أي الفتيات الحديثات السن اللواتي لم يصبحن قادرات بعد على الاضطلاع بدورهن ـ بمثابة الحيوانات، لا بمثابة الكائنات البشرية. لكنني إذ أتقدّم بهذا الاجتهاد لا أطرح اعتلاقاً بين الكلام والمواقف، بل بين أشكال متجانسة وجاهزة من التعبير تجمع بين البنية اللغوية والبنية المجتمعية.

ثم أنني أذكّر هنا بمثل اخر. فبنية القرابة التي تكون بنية بسيطة بالفعل ـ ذرة قرابة، إذا جاز القول ـ إنما تتكوّن من زوج وزوجة وولد وممثل للمجموعة التي أخذ الزوج منها زوجته. والواقع أن تحريم الرهاق تحريماً جامعاً مانعاً يحظّر علينا أن نكوّن عنصر القرابة من عائلة رحمية فقط، إذ أنه ينجم بالضرورة عن اتحاد عائلتين أو مجموعتين رحميّتين. فلنحاول إذن على هذا الأساس أن نجسد كل التراكيب التي تتخذها المواقف الممكنة في صلب البنية البسيطة، علماً بأننا نسلّم (من أجل مقتضيات البرهان ليس إلا) بأن الصلات بين الأشخاص قابلة للتحديد بسمتين: واحدة إيجابية والأخرى سلبية. عندئذ يتضح لنا أن بعض هذه التراكيب يتجاوب مع أوضاع تجريبية كان الناسوتيون قد عاينوها معاينة فعلية في هذا المجتمع أو ذاك. فعندما تكون الصلات بين الزوج والزوجة إيجابية، والصلات بين الأخ والأخت سلبية، فإننا نتحقق عندئذ من وجود موقعين متعالقين: موقف إيجابي بين الأب والأبن، وسلبي بين الخال وابن الأخت. كما أننا نعلم أن هناك بنية نظيرة لهذه تكون فيها كل الدواليل معكوسة. فمن الشائع إذن أن نقع على حالات من النمط ($\begin{smallmatrix}-&+\\-&+\end{smallmatrix}$) أو ($\begin{smallmatrix}+&-\\+&-\end{smallmatrix}$) أي على تعاوضين. خلافاً لذلك، فإن الحالات التي من النمط ($\pm \mp$)، ($\mp \pm$) ومن النمط ($\pm \pm$) و($\mp \mp$) تكون إما شائعة لكنها كثيرا ما تكون مشوشة، وإما نادرة بل ربما متعذّرة الوجود بشكلها الصريح، إذ إنها تتهدّد البنية البسيطة بالانشطار، من الناحيتين التعاقبية والتزامنية على السواء[٢].

هل من الممكن نقل هذه الصياغات الشكلية إلى الحقل الألسني؟ إنني لا أدري بأي شكل يمكن أن تُنقل. لكن من الواضح أن الأنّاس يستخدم هنا طريقة قريبة من طريقة اللسّان. فكلاهما ينكبّ على تنظيم وحدات تكوينية في سساتيم. لكن من العبث أن ندفع الموازنة بينهما أشواطاً أبعد، كأن نبحث مثلاً عن اعتلاقات بين بنية المواقف وسستام

(٢) لمزيد من التفاصيل، انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

النأمات، أو النحو المرعيّ في لغة المجموعة التي نحن بصددها. فهذا المشروع لا معنى له على الاطلاق.

لنحاول الان أن نلمّ بمشكلتنا عن كثب. لقد أتينا في كثير من الأحيان، أثناء نقاشاتنا، على ذكر وورف وجعلنا أفكاره في موقع الصدارة من كلامنا[٣]. والواقع أن وورف قد عكف على اكتشاف اعتلاقات بين اللغة والثقافة دون أن يتوصّل دائماً، في رأيي، إلى نتائج مقنعة. ألا يعود السبب في ذلك إلى كون تركيزه على الثقافة أقلّ من تركيزه على الكلام؟ ذلك أنه يتطرق إلى الكلام بوصفه باحثاً ألسنيّاً (وليس يعود البتّ لي في أمر كونه باحثاً سيئاً أو باحثاً جيداً). أي أن الموضوع الذي يتوقّف عنده لا يطرح عبر تناول الواقع تناولاً تجريبياً وحدسياً: إنه يتناوله في ختام تحليل منهجي وجهد تجريدي عظيم. لكن الكيان الثقافي الذي يقارنه به يظل مفتقداً للحد الأدنى من التبلور فيترك على نحو ما يتبدّى من خلال المعاينة المفشكلة. إن وورف يسعى إلى اكتشاف اعتلاقات بين أمور تنتمي إلى متسويَين متباعدين كل البعد، سواء من حيث نوعية المعاينة أو من حيث دقة التحليلات التي يخضع لها كلٌ منهما.

فإذا وضعنا أنفسنا وضعاً حازماً على مستوى سساتيم الاتصال، كان لنا أن نتقدّم بصدد المجتمعات التي يدرسها وورف بالذات بملاحظتين اثنتين: الأولى أنه يستحيل علينا تصوُّر سستام هوبي للقرابة على شاكلة نموذج ذي بعدين. إذ لا غنى لنا عن أبعاد ثلاثة، وهذا شرط تتحقق ضرورته على كلّ حال بالنسبة لكل سساتيم القرابة التي تنتمي إلى نمط كراو ـ أوماها. ما السبب في ذلك؟ السبب هو أن السستام الهوبي يشتمل على ثلاثة أنماط من الأبعاد الزمنية. أحدهما يتجاوب مع جب الأم (بالنسبة للمتكلمة الأنثى)، وهو زمن متسلسل الأحايين يتصف بالتدرّج والاستمرارية وتتعاقب فيه على التوالي تسميات الجدة والأم (والمتكلمة) والإبنة والحفيدة. فنحن والحالة هذه إزاء شجرة عائلية برمّتها. بيد أن الرمّات التي تنبسط على امتدادها الجبوب الأُخرى تتّصف بخصائص مختلفة. إذ نجد في جب أمّ الأَب أشخاصاً ينتمون إلى عدة أجيال وتطلق عليهم جميعاً نفس التسمية: هكذا

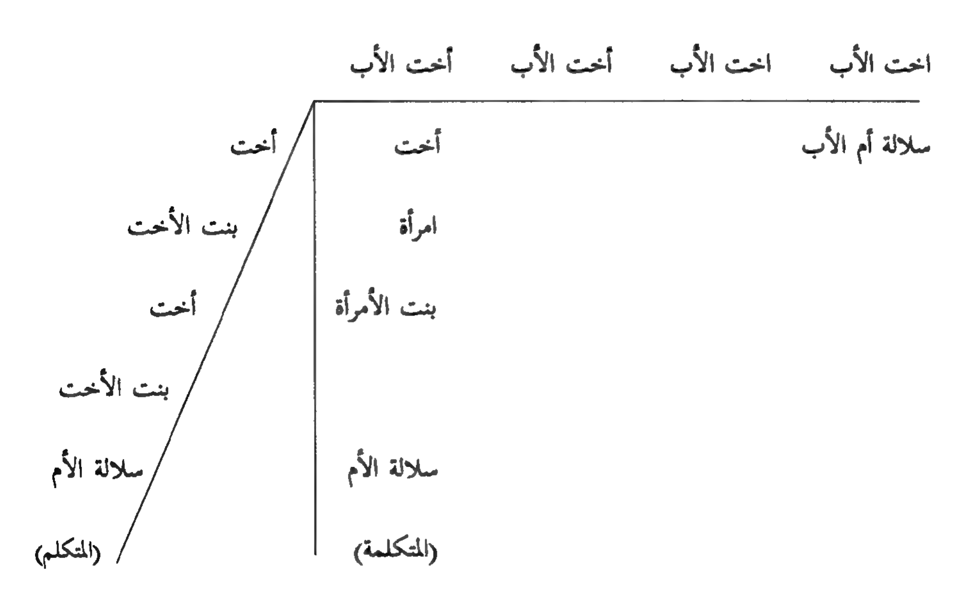
---

(٣) بنيامين وورف، مقالات مختارة في ما وراء الألسنيات، واشنطن، ١٩٥٢. الكلام والفكر والواقع، نيويورك، ١٩٥٦.

- Benjamin L. Whorf, Collected Papers on Metalinguistied, Washington, 1952. Language, thougt, and reality (ed. John B. Carroll), New York, 1956.

تعتبر المرأة الواحدة، في جميع الأحوال، «أخت الأب» سواء كانت المرأة أماً أو ابنتها أو إبنة ابنتها. فالرمّة والحالة هذه إطار فارغ لا يحصل في صلبه شيء ولا ينتج شيء. أما جبّ الأم (بالنسبة للمتكلم المذكر) فيندرج ضمن رمّة من نمط ثالث يتناوب فيها الأفراد، جيلاً بعد جيل، على طبقتين: طبقة «الأخوات» وطبقة «بنات الأخت» (الرسم رقم ٣).

ونحن نجد هذه الأبعاد الثلاثة في سستام القرابة الزوني، ولكن على شكل مخفّف، بل نكاد نقول على شكل مجهض. ومن الملاحظ، على كل حال، أن الرمّة التي يندرج ضمنها جبّ الأمّ بشكل مستقيم يُستعاض عنها فيه برمّة ذات حلقات ذات ثلاث تسميات فقط: واحدة للدلالة على «الجدة» و«الحفيدة» دون فرق بينهما، وأخرى للدلالة على «الأم» وثالثة للدلالة على «الإبنة».



رسم رقم ٣

ولنأخذ الان سستاماً پويبلياً ثالثاً، أي سستام الأكوما واللاجونا، وهما مجموعتان تنتميان إلى عائلة لغوية أخرى هي الكيريسانية. فنجد هنا أن السساتيم تتصف بتوسّع ملحوظ بالتسميات التي تسمّى «تسميات بالمثل». أي إن الشخصين اللذين يحتلان بالنسبة لشخص ثالث موقعاً متناظراً إنما يطلق كلٌّ منهما على الآخر نفس التسمية الواحدة.

فإذا انتقلنا من الهوپي إلى الأكوما، فإننا نلاحظ إذن وجود تحوّلات عدة في سساتيم

القرابة. إذ يُستبدل النموذج الثلاثي الأبعاد بنموذج ذي بعدين. وذلك بأن يتحوّر السستام المرجعي ذو المحاور الثلاثة التي يمكن تمثيلها في بلاد الزوني على شاكلة رمّات زمنية، ليصبح في بلاد الأكوما رمّة مكانية ـ زمانية واحدة. والواقع أن المُعاين لا يسعه، إذا كان من أبناء السستام، أن يعي علاقته بأحد أبناء هذا السستام الاخرين، إلا عبر وساطة شخص ثالث ينبغي أن يكون والحالة هذه موجوداً وإياه في نفس الوقت.

والحال أن هذه التحولات تتجاوب مع تلك التي تتيح لنا دراسة الأساطير أن نستخلصها عندما نقارن بين روايات الأساطير الواحدة لدى الهوپي، سواء في زوني أو أكوما. فلنأخذ أسطورة الانبثاق على سبيل المثال. فالهوپي يتصورون هذه الأسطورة وفقاً لنموذج شجرة العائلة: إذ أن الالهة يشكلون فيها عائلة تتكون من أفراد بحيث يكون بعضهم لبعض زوج وزوجة وأب وجدّ وابنة إلخ.، على غرار ما هو الحال في مجمع الالهة عند اليونان القدماء. لكن هذه البنية الشجرية ليست بمثل هذه القسط من الوضوح في زوني، حيث نجد أن الأسطورة الموازية لهذه تتنظّم على نحو تاريخي ودوري. أي، بتعبير اخر، أن التاريخ يُقسّم فيها إلى أحقاب تكاد كلٌّ منها تعيد إنتاج سابقتها بحيث تقوم بين أطراف الحقبة الواحدة صلات تماثليّة. أما في أكوما، فإن معظم الأطراف الذين يُعتبرون عند الهوپي وفي زوني بمثابة الأفراد، يتضاعفون على شاكلة أزواج تتضاد تسمياتهم من خلال اتصافها بنعوت نقيضة. وهكذا نجد أن مشهد الانبثاق الذي يحتل موقع الصدارة في الروايات الهوپية والزونية، يتخفّى في الرواية الأكومية وراء مشهد اخر هو مشهد خلق الكون عن طريق تآزر قدرتين، قدرة الفوق وقدرة التحت. وعوضاً عن التدرّج المتواصل أو التدرج الدوري تتقدم لنا الأسطورة بوصفها جملة من البنى المزدوجة الأقطاب والتي تشبه من هذه الناحية تلك التي يتكوّن منها سستام القرابة.

ما الذي يسعنا أن نستخلصه من كل ذلك؟ إذا كان من الممكن أن يتبيّن لنا وجود اعتلاق ما بين سساتيم تنتمي إلى حقول متباعدة، ظاهرياً على الأقل، كتباعد القرابة عن الاسطوريات، فإن الفرضية التي تذهب إلى أن هناك اعتلاقاً من نفس النمط أيضاً قائماً مع السستام اللغوي لا تعود فرضية خيالية أو فارغة من المعنى. أما التساؤل عن نوع الاعتلاق المذكور، فأمر يعود الجواب عليه إلى الباحث الألسني. لكن الأنّاس لا يسعه إلا أن يعجب لعدم رصد أيّ اعتلاق من هذا النوع بشكل أو باخر. وأما اطلاق الحكم بعدم قبول هذا الإدعاء فينطوي على القول بأن الاعتلاقات الواضحة التي تقوم بين حقلين متباعدين جداً ـ كحقلي القرابة والأسطوريات ـ لا تلبث أن تتبخّر عندما ننقل المقارنة إلى حقول أخرى،

كحقلي الأسطوريات واللغة، اللذين لا شك في أن واحدهما أقرب إلى الآخر من الحقلين الانفي الذكر.

إن هذه الطريقة في طرح المسألة تقرّبنا من الباحث الألسني. والواقع أن هذا الباحث يدرس ما يسميه بالجوانب، ومن بينها جانب الزمن. فهو يهتّم إذن بشتّى الصيغ التي قد تتخذها مقولة الزمن في لغة معيّنة. أفلا يسعنا أن نقارن هذه الصيغ كما تتجلّى على الصعيد الألسني وعلى صعيد القرابة؟ إنني لا أودّ أن أحكم مسبقاً على نتيجة النقاش، لكنه يبدو لي أن من حقّ المرء عل الأقل، أن يفتح باب هذا النقاش، وأن السؤال المطروح لا بد أن يجد جواباً، سواء كان الجواب سلباً أم إيجاباً.

انتقل الان إلى مثل أعقد لكنني أرى أنه يتيح لي أن أبيّن على نحو أفضل كيف ينبغي للأناس أن يتدرج في تحليله إذا هو شاء أن يستقبل اللسّان ليلتقي وإياه في حقل مشترك. فأعمد إلى تناول نمطين من البنى المجتمعية التي يمكن معاينتها في منطقتين متباعدتين: واحدة تمتدّ على وجه التقريب من الهند إلى إيرلندا، والأخرى من أسّام إلى منشوريا. وأرجو أن لا يقوّلني أحد أن كلا من هاتين المنطقتين تشكل مثلاً على هذا النمط وحده من البنية المجتمعية دون سائر الأنماط الأخرى. إذ إن كل ما افترضه هو أن الأمثلة التي تشهد على أوضح نحو وبأكبر عدد ممكن على كل سستام إنما توجد في المنطقتين المذكورتين اللتين لم نحدّد حدودهما بشكل واضح وإنما نرى أنهما تتجاوبان بصورة مُفشكلة مع منطقة اللغات الهندوروبية ومنطقة اللغات الصينية ـ التيبيتيّة.

وسأستعين على تخصيص البنى المذكورة بثلاثة ضوابط: قواعد الزواج، وتنظيم المجتمع، وسستام القرابة:

	المنطقة الهندوروبية	المنطقة الصينية التيبيتيّة.
قواعد الزواج	سساتيم دائرية، ناجمة إما بصورة مباشرة عن قواعد واضحة، وإما بصورة غير مباشرة بحكم أن اختيار الشريك يتحدّد بقوانين من نوع قوانين الاحتمالات.	سساتيم دائرية، متعايشة مع سساتيم تبادل نظيرة لها.
تنظيم المجتمع	وحدات مجتمعية كثيرة العدد، منظمة في بنى معقّدة (من نمط: العائلة الموسّعة).	وحدات مجتمعية قليلة العدد، منظمة في بنى بسيطة (من نمط: العشيرة أو الجبّ).
سستام القرابة	أ) ذاتي ب) تسميات قليلة العدد.	أ) موضوعي. ب) تسميات كثيرة العدد.

لنتناول أولاً قواعد الزواج. إن معظم السساتيم التي نجدها في المنطقة الهندوروبية يمكن ردّها، رغم تنوّعها الظاهر، إلى نمط واحد بسيط سبق لي أن سميته في مكان اخر بالسستام الدائري، أو الشكل البسيط من التبادل المعمّم، لأنه يسمح بتوحيد عدد معيّن من المجموعات. والشاهد الأمثل على مثل هذا السستام هو قاعدة الزواج المفضل من بنت أخ الأم، وذلك تبعاً للعملية البسيطة التي تتلقّى بموجبها المجموعة أ نساءها من المجموعة ب، والمجموعة ب نساءها من المجموعة ج، وج من أ. وهكذا نجد الشركاء مصفوفين صفاً دائرياً كما نجد أن السستام يقوم بوظيفته مهما كان عددهم إذ إن من الممكن دائماً أن يصار إلى إدخال شريك اضافي ضمن الدورة نفسها.

إنني لا أزعم أن جميع المجتمعات التي تتكلم إحدى اللغات الهندوروبية كان تمارس في إحدى مراحل تاريخها البعيدة الزواج من بنت أخ الأم. ففرضيتي لا تمتّ بصلة إلى إعادة بناء التاريخ. بل اقتصر على القول بأن معظم القواعد الزواجية التي يمكن معاينتها في منطقة معينة، هي أيضاً منطقة اللغات الهندوروبية، تتصل اتصالاً مباشراً أو غير مباشر بنمط واحد بعينه، وأن قاعدة الزواج المذكورة تقدّم لنا أبسط ما في هذا النمط من نماذج منطقية.

أما بالنسبة لما يتعلق بتنظيم المجتمع فيبدو أن العائلة الموسّعة هي الشكل الأكثر شيوعة في العالم الهندوروبي. ومن المعلوم أن العائلة الموسّعة تتكوّن من عدة جبوب

متجانبة تتحد من أجل القيام على استغلال أرض مشتركة رغم أنها تحتفظ في الوقت نفسه بهامش من الحرية من حيث مصاهراتها الزواجية. وهذا شرط مهمّ. إذ لو كانت كل العائلات الموسّعة، إنما هي كذلك، متمثلة في شركاء ضمن سستام من التبادل الزواجي (كأن تقتصر العائلة أ على أخذ زوجاتها من العائلة ب فقط، وتقتصر ب على ج، إلخ.) لكانت العائلات الموسّعة تتحوّل عندئذ إلى عشائر.

إن هذا التمايز بين الجبوب المتجانبة، ضمن العائلة الموسعة، يتأمن بصور مختلفة عن طريق السساتيم الهندوروبية. فبعض هذا السساتيم التي لا يزال بإمكاننا دراستها في الهند، يستوجب العمل بقاعدة مفضلة من قواعد الزواج تُطَبَّق فقط على الجبّ البكر. بينما تتمتّع الجبوب الأخرى باستقلالية أوسع قد تصل في اتساعها إلى حدّ الاختيار الحرّ [للشريك] باستثناء درجات [القرابة] المحرّمة. إن سستام السلافيين القدماء، على نحو ما يسعنا انشاؤه من جديد، يتّصف بسمات فريدة توحي بأن «الجبّ النموذجي» (أي الجبّ الوحيد الذي يخضع، ضمن العائلة الموسّعة، لقاعدة زواجية صارمة) كان له أن يكون منحرفاً بالقياس على محور العزوة لسلالة الأب، إذ تنتقل أعباء تلبية القاعدة المفضلة، خلال كل جيل، من جبّ إلى جبّ. ومهما كانت الصيغ، تظل بينها سمة مشتركة: ففي البنى المجتمعية التي تقوم على أساس العائلة الموسّعة، لا تكون مختلف الجبوب التي تتكوّن منها العائلة ملزمة بقاعدة زواج متجانسة. بتعبير اخر، ما أن تُسنّ القاعدة حتى تجد لنفسها دائماً عدة شواذات. وفي نهاية الأمر، نجد أن سساتيم القرابة الهندوروبية تستخدم عدداً قليلاً جداً من التسميات وتنظم هذه التسميات ضمن منظور ذاتي: إذ ينظر إلى علاقات القرابة من زاوية الذات، وكلما كانت التسميات متعلقة بأقارب بُعداء كلما صارت غامضة ونادرة. فتسميات من مثل أب وأم وابن وبنت وأخ وأخت تتمتّع بدقة نسبية. فإذا وصلنا إلى عم [أو خال] وعمّة [أو خالة] غدت مطاطة ومرنة. أما إذا ابتعدنا أكثر من ذلك، فإننا لا نعود نجد عملياً أية تسميات متوفرة. وهكذا يسعنا أن نقول إن السساتيم الهندوروبية سساتيم متمحورة حول الإيّا.

فلننظر الان إلى المنطقة الصينية ـ التيبيتيّة. إننا نجد فيها نمطين متراصفين من القواعد الزواجية أحدهما يتجاوب مع ذاك الذي وصفناه أعلاه في المنطقة الهندوروبية، والاخر يمكن تحديده من حيث أبسط أشكاله بوصفه زواجاً بالتبادل، أي أنه حالة خاصة من حالات النمط الانف الذكر. فعوضاً عن استيعاب عدد معين من المجموعات يشتغل هذا السستام على مجموعات شفعية العدد: ٢، ٤، ٦، ٨ بناء على تجمّع المتبادلين أزواجاً أزواجاً.

أما التنظيم المجتمعي فيتصف بأنه يضمّ أشكالاً عشائرية، بسيطة ومعقدة. غير أن التعقيد لا ينشأ اطلاقاً بصورة عضوية (كما هي الحال بالنسبة للعائلات الموسّعة)، بل ينشأ بصورة آلية عن انقسام العشائر إلى جبوب. بتعبير اخر، من الممكن أن تتعاظم العناصر كمياً، لكن البنية بحد ذاتها تظل بسيطة.

وأما سساتيم القرابة فكثيراً ما نجد فيها عدداً كبيراً من التسميات. هكذا نجد في السستام الصيني أن التسميات تُعدّ بالمئات كما أن بوسعنا أن نوجد تسميات جديدة إلى ما لا نهاية عن طريق تركيبها من تسميات بسيطة. وهكذا يظل من الممكن أن نسمّي درجة القرابة مهما كانت بعيدة بنفس الدقة التي نسمّي فيها أدنى درجاتها القريبة. وبهذا المعنى، نكون بصدد سستام موضوعي غاية الموضوعية. وقد سبق لكروبر أن قال إنه لا يسعنا أن نتصوّر سستامين من سساتيم القرابة أشد اختلافاً في ما بينهما من السستام الصيني والسستام الأوروبي.

فنحن مسوقون إذن إلى استخلاص النتائج التالية. إن البنية المجتمعية (قواعد الزواج) في المنطقة الهندوروبية بنية بسيطة، لكن العناصر (التنظيم المجتمعي) المعدّة للتواجد في هذه البنية عديدة ومعقّدة. أما في المنطقة الصينية التيبيتيَّة فالوضع ينقلب رأساً على عقب. إذ نجد البنية معقّدة لأنها ترصف أو تستوعب نمطين من أنماط القواعد الزواجية، لكن التنظيم المجتمعي، الذي هو من النمط العشائري أو الموازن له، يظل فيها بسيطاً. من جهة أخرى، فإن التضادّ بين **البنية والعناصر** يتعبّر عنه على مستوى المصطلحات (أي على مستوى ألسني مسبق) بسمات نقيضة، سواء من حيث ما يتعلق بالهيكلية (**ذاتية** أو **موضوعية**) أو من حيث ما يتعلق بالتسميات نفسها (**كثيرة** العدد، **قليلة** العدد).

ألا يسعنا عندما نصف البنية المجتمعية على هذا النحو، أن ننخرط في حوار، على الأقل، مع الباحث الألسني؟ لقد عمد رومان جاكوبسون، في إحدى الجلسات السابقة، إلى استخلاص السمات الأساسية للغات الهندوروبية. فقال إننا نلاحظ في هذه اللغات وجود مسافة بين الشكل والجوهر، كما نلاحظ وجود شواذات عديدة على القواعد، وحرية واسعة من حيث اختيار الوسائط للتعبير عن الفكرة الواحدة.. ألا تشبه هذه السمات جميعاً تلك التي استخلصناها بعد معالجتنا للبنية المجتمعية؟

يبدو لي أن التحديد المناسب للعلاقات القائمة بين الكلام والثقافة يستوجب استبعاد فرضيّتين. الأولى، تلك التي ترى أن لا وجود لأية علاقة بين النصابين. وتلك التي ترى، بالعكس، أن بينهما اعتلاقاً على جميع المستويات. أما في الحالة الأولى، فنكون حيال

صورة للذهن البشري عديم المفاصل،منتّف ومقسّم إلى خانات وطوابق يستحيل إنشاء أي ضرب من ضروب الاتصال في ما بينها، وهذا وضع في غاية الغرابة ولا صلة له بما هو واضح لدينا في حقول أخرى من حقول الحياة النفسية. أما إذا كان التجاوب بين اللغة والثقافة مطلقاً فقد كان من الحريّ بالألسنيين والإنّاسين أن يدركوا وجوده، بحيث لم تكن ثمة حاجة لوجودنا هنا من أجل نقاشه. وبالتالي فإن فرضية العمل التي اعتمدها تقع في موقع وسط: فهناك بعض الاعتلاقات التي يمكننا رصدها بين بعض الجوانب وعلى بعض المستويات، فينبغي لنا أن نحدّد ما هي تلك الجوانب وأين تقع تلك المستويات. وباستطاعة الأناسين والألسنيين أن يتعاونوا على القيام بهذه المهمة. لكن المستفيد الأكبر من اكتشافاتنا المحتملة لن يكون لا الإناسة ولا الألسنيات على نحو ما نفهمهما اليوم: بل إن الاكتشافات المذكورة من شأنها أن تعود بالفائدة على علم قديم جداً وجديد جداً، هو الإناسة بأوسع معانيها، أي معرفة الإنسان التي تستعين بمناهج شتّى وبفروع معرفية شتّى، والتي من شأنها أن تكشف لنا ذات يوم عن النوابض الخفيّة التي تحرك هذا الضيف الماثل بيننا دون أن يدعوه أحد لسماع نقاشاتنا، وأعني، الذهن البشري.

ملحق للفصلين الثالث والرابع[(١)]

في نفس العدد من مجلة الدفاتر الدولية للاجتماعيات الذي نشر فيه السيد غورڤيتش مقالة خصّص جزءاً منها لمناقشة بعض ارائي، نجد مقالة أخرى للسيدين هودريكور وغرانيه تمتاز عن الأولى من حيث متانة المضمون ودقة التفكير[(٢)]. وقد كان من الممكن أن يكون الاتفاق بيننا أيسر وأهون لو أن الكاتبين كانا قد اطّلعا قبل كتابة مقالتهما على مقالتيَّ اللتين تناولت بهما مسألة الصلات بين اللغة والمجتمع، عوضاً عن أن يقتصرا على الأولى منهما فقط. فالواقع أن هاتين المقالتين تشكلاّن كلاًّ واحداً، إذ أن المقالة الثانية إنما تردّ على بعض الاعتراضات التي أثارها، في الولايات المتحدة، نشر المقالة الأولى. ولهذا السبب جمعتهما معاً في هذا المجلّد[(٣)].

إنني أوافق السيدين هودريكور وغرانيه على أن أسلوب التعبير في هاتين المقالتين يشكو أحياناً من الغموض نظراً لأنهما كتبتا بالإنكليزية (فضلاً عن أن ثانيتهما قد نقلت عن شريط مسجّل). لذا ربما كنت مسؤولاً أكثر من خصومي عن بعض الهفوات التي وقعوا فيها بصدد آرائي. لكن المأخذ الرئيسي الذي آخذه عليهما هو أنهما يتبنّيان على وجه الإجمال موقفاً متحفّظاً يدعو للعجب.

ويبدو أنهما قد شعرا بشيء من القلق والانزعاج لهذا النموّ السريع الذي حققته

---

(١) لم يُنشر من قبل (١٩٥٦).

(٢) هودريكور وغرانيه. الألسنيات والاجتماعيات، الدفاتر الدولية للاجتماعيات، المجلد ١٩، دفتر مضاعف. السنة الثانية، ١٩٥٥، ص ١١٤ـ ١٢٩. حول مقالة غورڤيتش انظر الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب.

A.G.Haudricourt et G.Granai. Linguistique et Sociologie, Cahiers internationaux de Sociologie, vol 19, Cahier double, nouvelle série, deuxième année, 1955, pp. 114-129.

(٣) الفصلان الثالث والرابع.

الألسنيات البنيانية، فحاولا أن يقيما تمييزاً بين **علم الكلام والألسنيات**. فهما يقولان عن علم الكلام أنه «أعمّ من الألسنيات، لكنه رغم ذلك لا يشتمل عليها. فهو ينمو على مستوى مختلف. كما أن العلمين لا يستخدمان نفس المفاهيم وبالتالي نفس الطرائق التي يستخدمها علم اللغات». إن هذا يصحّ إلى حدّ ما. لكن التمييز المذكور يعزّز بالأحرى حق النيّاس (الذي لا يرى القارىء بوضوح ما إذا كان مطعوناً بحقّه هنا) في التوجّه توجهاً مباشراً نحو علم الكلام عندما يدرس (كما يقول مؤلفانا بوضوح) «تلك المجموعة غير المحدّدة من سساتيم الاتصالات الفعلية أو الممكنة»، أي تلك «السساتيم الرمزية التي تخرج عن نطاق سستام اللغة» والتي تشتمل على «حقول الأساطير والشعائر والقرابة، وهي أمور نستطيع اعتبارها على كل حال بمثابة أصناف مخصوصة من الكلام»[٤] وبما أن المؤلفين يتابعان فيقولان: «فهي بهذا المعنى، وعلى درجات مختلفة، تخضع لتحليل بنياني شبيه بذاك الذي يُطبق على سستام اللغة. فمن المعلوم أن هناك دراسات قيمة قام بها ليڤي ستروس، بهذه الذهنية، حول «سساتيم القرابة»، وأن هذه الدراسات قد ساهمت من غير شك في تعميق وتوضيح مشكلات بالغة التعقيد»[٥]، فإنني أكتفي بمجرّد أخذ العلم بهذا التنويه، إذ إنني لم أحاول، للحقيقة، أن أقوم بشيء اخر ولا أن أتوسّع في المنهج حتى يشتمل على حقول أخرى غير هذه.

غير أن مؤلّفينا يحاولان أن ينتزعا باليد اليسرى ما أعطياه باليد اليمنى، فيرفعان عليّ دعوى لمحاسبة نواياي. فهما يريان «أن تأويل المجتمع بأسره بناء على نظرية عامة في الاتصال» يعني ضمنياً (وعلنياً في بعض الأحيان) جعل المجتمع أو الثقافة وقفاً على اللغة» (ص ١١٤)، وهذا مأخذ يُساق هنا بصورة مُغفَلة، لكنه لا يلبث بعد ذلك أن يؤخذ عليّ بالذات حين يقول المؤلفان: «إن السيد كلود ليڤي ستروس يطرح بوضوح مشكلة التماهي بين اللغة والمجتمع، ويبدو أنه يحلّ هذه المشكلة بصورة تقريرية وإيجابية» (ص ١٢٦). لكن النعت الذي استعملته، وهو inmost يعني «الأعمق». مما يعني أن هناك جوانب أخرى تتمتّع بقيمة تفسيرية أقلّ. إن السيدين هودريكور وغرانيه يقعان هنا بنفس الخطأ الذي يقع فيه السيد غورڤيتش: فهم يتصوّرون جميعاً أن المنهج البنياني، من حيث تطبيقه على النياسة، يطمح إلى تحقيق معرفة كليّة بالمجتمعات، وهذه سخافة لا معنى

---

(٤) المرجع إياه، ص ١٢٧.

(٥) إياه.

لها. فنحن لا نسعى إلى أكثر من استخلاص بعض الثوابت من هذا الغنى وهذا التنوع التجريبيّين اللذين يطغيان دائماً على جهودنا المبذولة في نطاقي المعاينة والوصف، علماً أن الثوابت المذكورة تجد أصداء متردّدة في أمكنة أخرى وأزمنة أخرى. ونحن إذ نشتغل على هذا النحو، فإنما تشبه حالنا حال الألسنيّ. فضلاً عن أن التمييز الذي نحاول الحفاظ عليه إذ نفصل بين دراسة لغة من اللغات ودراسة الكلام يظل تمييزاً هشاً سريع العطب. «فعدد القوانين الذي نكتشفها، وهو عدد لا يني يتعاظم، يطرح في مطرح الصدارة مشكلة القواعد الجامعة التي تقوم عليها أسس السستام الصِواتي في اللغات... في العالم... إذ أن هذه الكثرة المزعومة التي تبدو عليها العناصر الاختلافية كثرة موهومة إلى حدّ كبير». والواقع «أن قوانين التضمين الواحدة تكون مضمرة في جميع لغات العالم، سواء من الناحية السكونية أو من الناحية الحركية»[٦]. وبالتالي فإن دراسة لغة من اللغات لا تؤدي بالضرورة إلى الألسنيات العامة وحسب، بل إنها تفضي من وراء ذلك، إلى جرّنا بفعل هذه الحركة نفسها إلى تناول جميع أشكال الاتصال: «فالبنى الصِواتية إنما تشكّل، شأنها شأن السلالم الموسيقية، تدخّلاً في الطبيعة من قِبَل الثقافة، أو فذلكة تفرض على الرمّة الصوتية عدداً من القواعد المنطقية»[٧].

وهكذا وبدون أن نجعل المجتمع أو الثقافة وقفاً على اللغة، يظل بوسعنا أن نستهل هذه «الثورة الكوبرنيكيّة» (كما يقول السيدان هودريكور وغرانيه) التي من شأنها أن تقوم على تأويل المجتمع، بأسره، بناء على نظرية الاتصال. فقد غدت هذه المحاولة ممكنة منذ اليوم على مستويات ثلاثة: إذ إن قواعد القرابة والزواج إنما تصلح لتأمين انتقال النساء بين المجموعات، مثلما أن القواعد الاقتصادية ترمي إلى تأمين انتقال الخيرات والخدمات، والقواعد الألسنية انتقال المراسيل.

وهذه الأشكال الثلاثة من الاتصال هي في الوقت نفسه أشكال من التبادل تقوم بينها علاقات واضحة (إذ إن العلاقات الزواجية تكون مرفقة بتسليفات اقتصادية، ناهيك بتدخّل الكلام على جميع المستويات). فمن المشروع إذن أن يبحث المرء في ما إذا كانت

---

(٦) جاكوبسون وهال، أسس الكلام، ١٩٥٦.

- R. Jakobson et M. Halle. Fundementals of Language, S-Gravechege, 1956, pp. 26, 28, 17 et passim.

(٧) المرجع المذكور ص ١٧. وهو يقول بعد ذلك: «إن دراسة ثوابت البنية الصِواتية في لغة من اللغات ينبغي أن تُستكمل ببحثٍ عن الثوابت الجامعة في بنية الكلام الصِواتيّة» (المرجع إياه، ص ٢٨).

تقوم بينها تماثلات ما، وفي ماهية الخصائص الشكلية التي يتصف بها كل نمط منها إذا أخذ على حدة، وفي التحولات التي تتيح العبور من نمط إلى نمط.

إن بلورة المشكلة على هذا النحو ـ وهذا ما دأبت عليه منذ البداية[8] ـ تُبيّن هشاشة النقد الذي يوجهه إليّ السيد غورفيتش. فأنا اعتقد، حسب رأيه «أن الاتصال، بوصفه مصدر الحياة المشتركة ومنبعها، هو «المحكى» قبل كل شيء» (المرجع المذكور، ص ١٦). لكن بحث المرء في الكلام عن نموذج منطقي قمين بأن يساعده ـ لأنه متقن ومعروف على نحو أفضل ـ على فهم بنية أشكال أخرى من الاتصال، لا يعني أبداً اعتبار هذا الاتصال أصلاً ومصدراً لتلك الأشكال.

هذا وفي المجتمع أمور أخرى كثيرة غير التبادلات الزواجية والاقتصادية واللغوية. فنحن نجد فيه أيضاً أصناف الكلام التي هي الفن والأسطورة والطقس والدين، وهي أصناف يعترف السيدان هودريكور وغرانيه بوجودها وبما تنمّ عنه من تماثل مع اللغة بحد ذاتها، فضلاً عن أنها أصناف الكلام التي تطرقت لمعالجتها سابقاً ومؤخراً[9]. ثم أن هناك كمية من العناصر التي لا تخضع للتحليل البنياني في الاونة الراهنة، إما بسبب طبيعتها، وإما بسبب النقص الحاصل في معارفنا. وهي هذه العناصر التي يؤتى على ذكرها لمصلحة صوفيةٍ ما لا أدري كيف اسميها. إذ إنني اعتقد أن السيدين هودريكور وغرانيه لا يزالان رغم الظواهر، أسيرين لضرب من ميتافيزيقا التاريخ. أما العمل المثمر في رأيي، فيقوم على حصر الموضوع المباشر لدراساتنا بهذه المستويات الستراتيجية التي تكلمت عنها، لا لأنها المستويات الوحيدة أو لأن المستويات الأخرى تندمج بها، بل لأنها المستويات التي تساعدنا، وحدها، في حالة العلم الراهنة، على إدخال صيغ من التعليل الصارم في فروعنا المعرفية.

فأنا أرفض إذن ذلك الإشكال الذي يتحدث عنه مؤلفانا: إما أن لا يوجد المجتمع ككل واحد، فيكون عبارة عن تراصف سساتيم لا مردّ لبعضها إلى بعض، وإما أن تكون كل السساتيم التي نواجهها متكافئة، فيعبّر كل منها بلغته عن كلية الشأن المجتمعي (المرجع المذكور، ص ١٢٨). وكنت قد ردّيت سلفاً على هذا الإشكال في المقالة التي كتبتها عام ١٩٥٣ والتي لم يقرأها ناقداي، وقلت فيها: «يبدو لي أن التحديد المناسب للعلاقات القائمة بين الكلام والثقافة يستوجب استبعاد فرضيتين، الأولى تلك التي ترى أن لا وجود

---

(٨) راجع الفصل الخامس عشر من هذا المجلد.

(٩) الفن، الفصل الثامن، الاسطورة، الفصلان العاشر والحادي عشر، الطقس، الفصل الثاني عشر. من هذا المجلد.

لأية علاقة بين النصابين. وتلك التي ترى، بالعكس، إن بينهما اعتلاقاً على جميع المستويات.. أما فرضية العمل التي اعتمدها فتقع في موقع وسط: فهناك بعض الاعتلاقات التي يمكن رصدها بين بعض الجوانب وعلى بعض المستويات. فينبغي لنا أن نحدّد ما هي تلك الجوانب، وأين تقع تلك المستويات»[١٠].

فإذا كنا نريد إنشاء سلسلة من المقابلات بين اللغة والثقافة بوصفها مجموعاً من المعطيات المتعلقة بمجتمع محدّد، فإننا نقع عندئذ في خطأ منطقي من شأنه أن يشكل حجّة أشدّ وأبقى من تلك الحجج التي يتقدّم بها السيدان هودريكور وغرانيه: فالواقع أن الكل لا يسعه أن يكون متكافئاً مع الجزء. هل أن هذا الخطأ في التعليل هو ذاك الذي تقع فيه أحياناً مدرسة الألسنيات الماورائية الأمريكية التي يحاول السيدان هودريكور وغرانيه أن يجعلاني من دُعاتها، لغاية في نفس يعقوب؟ ممكن. لكنني أرى، إن لم أكن مخطئاً، أن الكلمة والشيء قد أصبحا على الموضة في الولايات المتحدة بعد مضيّ وقت على مداخلتي التي تقدمت بها إلى المؤتمر الدولي للمستمركين والذي انعقد في نيويورك عام ١٩٤٩[١١]، علماً بأن تلك المداخلة كانت تستوحي طروحاتها من مدارس وأفكار أخرى[١٢]. والمآخذ التي كنت قد أخذتها على الألسنيات الماورائية المزعومة منذ ١٩٥٢ تتصف بأنها أكثر تقنية، كما أنها تقع على صعيد اخر. إن خطأ وورف وطلابه ينجم عن كونهم يقارنون معطيات ألسنية شديدة التبلور مع معاينات ناسوتية تقع على مستوى تجريبي أو على صعيد التحليل الإيديولوجي الذي يفترض وجود تقطيع اعتباطي للواقع المجتمعي. فهم يقارنون والحالة هذه بين أمور لا تنتمي إلى طبيعة واحدة، ويعرّضون أنفسهم لتحصيل الحواصل أو للخلوص إلى فرضيّات هشة.

لكن السيدين هوريكور وغرانيه يقعان في نفس الخطأ إذ يقولان: «إن موضوع الألسنيات يتكون من لغات (بالمعنى المعروف لهذه الكلمة: لغة فرنسية، لغة إنكليزية...) أما في الاجتماعيات فالمقارنة تقع بين الأمور التي تسمى مجتمعات أو بنى اجمالية (أمة، شعب، قبيلة، إلخ.) غير أنّ من الضروري أن يكون الشيء الذي نعكف على دراسة طبيعته مستقلاً

---

(١٠) الفصل الرابع من هذا المجلد، ص ٩٣- ٩٤.

(١١) الفصل الثالث من هذا المجلد.

(١٢) مثلاً من بعض مقالات أ .سابير. أنظر أ .سابير، كتابات مختارة، إلخ. ١٩٤٩.

- E.Sapir, Selected Writings, etc. 1949.

إلى أقصى حدود الاستقلال عن الأشياء الأخرى»[١٣]. والواقع أننا نكون، بموجب هذا الطرح، قد اسقط في يدنا بحيث يتسنّى للنقد أن يحقّق غايته على أهون سبيل. غير أنني، في المقالتين اللتين تشكلان الفصلين الثالث والرابع من هذا المجلد كنت قد طرحت شيئاً اخر. فموضوع التحليل البنياني ليس اللغة الفرنسية أو اللغة الإنكليزية، بل موضوعه عدد معيّن من البنى التي يستطيع الباحث الألسني أن يتوصلّ إليها انطلاقاً من تلك الأشياء التجريبية والتي هي، مثلاً، البنية الصِواتية للغة الفرنسية، أو بنيتها النحوية، أو بنيتها القاموسية، بل حتى بنية خطابها التي لا تفتقد للتحديد افتقاداً مطلقاً. وأنا لا أقارن بين هذه البنى وبين المجتمع الفرنسي، ولا بينها وبين بنية المجتمع الفرنسي على نحو ما يتصوّر السيد غورڤيتش (الذي ما زال يتوهّم أن المجتمع، كمجتمع، يملك بنية معينة)، بل أقارن بينها وبين عدد معين من البنى التي أفتش عنها في المواضع التي يمكن أن توجد فيها لا في مواضع أخرى: أي في سستام القرابة والإيديولوجيا السياسية والاسطوريات والشعائر والفن و«كود» الاداب و ـ لم لا؟ ـ الطبيخ. هذه هي البنى التي أحاول أن أبحث عما إذا كان يوجد بينها خصائص مشتركة. وهي تشكل جميعاً كما هو واضح أشكال تعبير جزئية ـ لكنها تتمتّع بامتيازات معينة تجعلها قابلة للدراسة العلمية ـ من ذلك الكلّ الشامل الذي يسمّى المجتمع الفرنسي أو الإنكليزي أو غير ذلك. إذ ليس المقصود، حتى في هذا المجال، أن نستعيض عن مضمون أصيل بمضمون غيره، أو أن نردّ هذا إلى ذاك. بل المقصود معرفة ما إذا كانت الخصائص الشكلية تنمّ فيما بينها عن تماثلات، وعن أي نوع من التماثلات تنمّ، أو تنمّ عن تناقضات وعن أية تناقضات، أو ما إذا كان بينها صلات جدلية قابلة للتعبير عنها على شاكلة تحوّلات. ثم أنني لا أذهب إلى أن مثل هذه المقارنات ستسفر دائماً عن نتائج مثمرة، بل أنني أذهب إلى مجرّد القول بأنها قد تكون كذلك أحياناً، وأن ما يتحصّل لدينا في هذه الحال يتّخذ أهمية كبيرة في نطاق فهمنا لموقع هذا المجتمع المعيّن بالنسبة لمجتمعات أخرى من نمطه، فضلاً عن فهمنا للقواعد التي تحكم تطوّره عبر الزمن.

لنأخذ هنا مثلاً مختلفاً عن الأمثلة التي وردت في المقالتين المذكورتين. فأنا أرى أن الطبيخ في مجتمع معيّن أمر قابل للتحليل ـ شأنه شأن اللغة ـ إلى عناصره التكوينية التي يمكن تسميتها عندئذ «وحداته الذوقية»، والتي تنتظم وفقاً لبنى تضادّية واعتلاقية. هكذا يصبح بوسعنا أن نميّز بين الطبيخ الإنكليزي والطبيخ الفرنسي متوسلين إلى ذلك ثلاثة

---

(١٣) المرجع المذكور، ص ١٢٦.

تضبادات: **محلّي/أجنبي** (أي مواد أولية قومية أو مجلوبة من الخارج)، **مركزي/طرفي** (أساس الوجبة وحواشيها)، **حاد/سَلِس** (أي طيب المذاق أو عديم النكهة). وهكذا يتحصل لدينا جدول يتجاوب فيه الدالولان + و - مع الطابع الجوهري أو غير الجوهري لكل تضادّ من تضادات السستام:

	طبيخ إنكليزي	طبيخ فرنسي
محلي/أجنبي	+	-
مركزي/جانبي	+	-
حاد/سلس	-	+

بتعبير اخر: إن الطبيخ الإنكليزي يركب أطباق الوجبات الرئيسية من منتوجات قومية محضّرة بصورة تفتقد للنكهة، ثم يضيف للأطباق الرئيسية مستحضرات من مواد أجنبية تتصف قيمها الاختلافية بأنها حادة جداً (شاي، فطائر محشوة بالأثمار، مربّى الليمون، نبيذ البورتو). خلافاً لذلك نجد في الطبيخ الفرنسي أن التضادّ محلي/أجنبي يضعف إلى حدّ كبير أو أنه يتلاشى، كما نجد وحدات ذوقية متساوية في حدّتها وممزوجة بعضها ببعض، سواء في الطبق المركزي أو في الأطباق الجانبية.

هل ينطبق هذا التحديد على الطبيخ الصيني كذلك؟ الجواب نعم، إذا نحن اقتصرنا على التضادّات الانفة الذكر، لكنه لا ينطبق عليه إذا نحن أدخلنا تضادات أخرى **كالحامض والحلو** اللذين يتنافيان في الطبيخ الفرنسي خلافاً لما هي عليه الحال في الصيني (والألماني)، وإذا نحن انتبهنا إلى أن الطبيخ الفرنسي تعاقبي (أي أن التضادات نفسها لا تكون مرعيّة في مختلف أحايين الوجبة. مثال ذلك المقبّلات الفرنسية المركبة على تضاد: الحد الأقصى من الطبخ/الحد الأدنى من الطبخ، من نمط: اللحوم الباردة/الخضار النيّئة، وهو أمر لا نجده في تزامنية الأطباق اللاحقة) في حين أن الطبيخ الصيني يتصف بالتزامنية، أي أن التضادات نفسها تتدخل في تكوين كل أجزاء الوجبة (التي يصبح من الممكن تقديمها جميعاً على المائدة في وقت واحد، لهذا السبب). فإذا شئنا أن نستنفذ مركبات البنية، وجب علينا أن نستدعي تضادّات أخرى، كالتضادّ بين المشويّ والمغليّ الذي يلعب دوراً كبيراً في طبيخ الفلاحين داخل البرازيل (**المشوي** هو الطريقة اللذيذة في تحضير اللحوم، بينما **المغلّي** هو الطريقة المغذيّة ـ وكلاهما تستبعد الأخرى). وهناك أخيراً بعض المتنافرات

التي تكون موعاة في المجموعة المجتمعية وتتمتع بقيمة معياريّة: **طعام يبعث على الدفء/ طعام منعش، شراب من مشتقات الحليب/شراب كحولي، أثمار طازجة/أثمار مجفّفة،** إلخ.

ولا ضير في أن نتساءل، بعد تحديد هذه البنى الاختلافية، عما إذا كانت تنتمي على وجه الخصوص إلى الحقل الذي نحن بصدده، أم أنها توجد (بعد أن يطرأ عليها بعض التحويل على كل حال) في حقول أخرى من المجتمع نفسه، أو في مجتمعات أخرى. فإذا اكتشفنا أنها مشتركة بين عدة حقول، فإن لنا عندئذ أن نقول أننا توصلنا إلى قيمة ذات دلالة حول المواقف اللاواعية للمجتمع، أو للمجتمعات التي نحن بصددها.

لقد قصدت اختيار هذا المثل البسيط لأنه مستعار من مجتمعات معاصرة. والحال أن السيدين هودريكور وغرانيه اللذين يبدو عليهما أنهما مستعدان للتسليم بقيمة منهجي عندما يتناول المجتمعات المسمّاة بدائية، يسعيان جهدهما لتمييز هذه المجتمعات تمييزاً جذرياً عن المجتمعات الأعقد منها. إذ يقولان إن التطرق إلى المجتمع من جميع جوانبه، في هذه الحالات الأخيرة، أمر مستحيل. والحال أنني ذكرت أن غايتي ليست التطرق إلى المجتمع من جميع جوانبه (وهذا مشروع لا يمكن انجازه بالمعنى الدقيق على كل حال) بل أن أرصد في هذا المجتمع عدداً من المستويات التي تقبل المقارنة وتغدو من ثمّ ذات دلالة معينة. أما أن تكون هذه المستويات، في مجتمعاتنا الحديثة الهائلة، أكثر عدداً، وأن تكون دراستها أشدّ صعوبة لدينا مما هي عليه في القبائل البرية الصغيرة، مما يجعلها تقتضي عزيمة على قدر أهل العزم، فأمور أسلّم بها جميعاً. غير أن الاختلاف بينها يظل اختلافاً من حيث الدرجة، لا من حيث الطبيعة. وصحيح كذلك أن الحدود الألسنية، في العالم الغربي الحديث، نادراً ما تتفق مع الحدود الثقافية، لكن هذه الصعوبة لا تستعصي على الحل. فعوضاً عن مقارنة بعض جوانب اللغة وبعض جوانب الثقافة، فإننا نقارن عندئذ بين الجوانب الاختلافية لكل من اللغة والثقافة، في مجتمعين أو في شريحتين من مجتمعين، يشتركان في واحدة ولا يشتركان في الأخرى. هكذا نستطيع أن نتساءل مثلاً عما إذا كان هناك اعتلاق بين الطريقة السويسرية أو البلجيكية في النطق بالفرنسية وبين بعض الخصائص التي يتصف بها هاذان المجتمعان على وجه الخصوص، عندما نقارنها مع ما يتجاوب معها من خصائص في مجتمعنا. ثم أنني لا أوافق أيضاً على القول بأن الشؤون المجتمعية تمتلك بعداً مكانياً بينما تظل اللغة على حالها مهما كان عدد الناطقين بها. بل أنني أرى، على العكس، أن من الممكن الانطلاق **سلفاً** من أن «اللغات الكبرى» و«اللغات الصغرى» ينبغي أن تنمّ، من

حيث بنيتها ووتيرة تطورها، لا فقط عن اتساع الدائرة التي تشغلها، بل أيضاً عن وجود دوائر ألسنية، على تخومها، تكون من نصاب كبر اخر غير نصاب كبرها.

إن أوجه سوء الفهم التي تحفل بها مقالة السيدين هودريكور وغرانيه تعود إلى خطأين اثنين، يقوم أحدهما على الإفراط في المضادة بين وجهة النظر التعاقبية ووجهة النظر التزامنية، ويقوم الاخر على تعميق الهوة بين اللغة، التي تبدو لديهما اعتباطية على جميع المستويات، وبين سائر الشؤون المجتمعية الأخرى التي لا يسعها أن تتصف بنفس الطابع. ومن الملفت للنظر أن مؤلفينا قد سهّلا على نفسيهما أمر الإدلاء بهذه الأقوال بأن تجاهلا مقالة رومان جاكوبسون «مبادىء حول الصِواتة التاريخية»[١٤] ومقالة إميل بنفنيست التي لا تقل أهمية عنها، حيث يطرح هذا الأخير علامات استفهام حول المبدأ السّوسوري المتعلّق بالطبيعة الاعتباطية للدالول اللغوي[١٥].

أما بالنسبة للنقطة الأولى، فيذهب مؤلفانا إلى أن التحليل البنياني يحشر الباحث الألسني أو النياسيّ في نطاق التزامن. وهكذا لا بد أن يؤدي التحليل المذكور إلى «بناء سستام خاص بكل حالة من الحالات المعنيّة لا يمكن رده إلى السساتيم الأخرى»، وبالتالي «إلى التنكر لتاريخ اللغة وتطورها». إن المنظور التزامني الخالص يؤدي بالفعل إلى القول بأن الواقع الصوتي الواحد يصحّ عليه تأويلان صِواتيان كلاهما جائز. فهذا فهم للأمور لا مجال لتبنّيه ولا للدفاع عنه.

إن بوسع المرء أن يأخذ هذا المأخذ على بعض الوضعيين الجدد من الأمريكيين، لا على البنيويّين الأوروبيين. لكن السيدين هودريكور وغرانيه يخلطان هنا خلطاً ذريعاً بين الأمور: إذ لا ضير في أن يعتبر المرء في مرحلة من مراحل الاستقصاء العلمي، وفي حالة معارفنا الراهنة، أن الوقائع الواحدة تقبل التوضيح عن طريق تأويلين اثنين كلاهما جائز. فقد ظل وضع الفيزياء على هذا النحو حتى القرن العشرين، بل ربما كان لا يزال عليه. إن الخطأ لا يكمن في الاعتراف بهذه الحالة عند وجودها، بل يكمن بالاكتفاء بها وبعدم السعي إلى تجاوزها. والحال أن التحليل البنياني قد وضع في أيدينا واسطة لتجاوز هذه

---

(١٤) ر. جاكوبسون، المرجع المذكور ضمن: ن .تروبتسكُوي، مبادىء في الصِواتة، الترجمة الفرنسية ١٩٤٩.

- R.Jakobson in: N. Troubetzkoy, Principes de phonologie, trad. Française, Paris, 1949. pp. 315-336.

(١٥) إ. بنفنيست، طبيعة الدالول اللغوي، ١٩٣٩.

- E.Benveniste, Nature du Signe linguistique, Acta linguistica, I, 1, 1939.

الحالة عن طريق الحل الوحيد الذي استعان به جاكوبسون - وغيره - استعانة دائمة بعد أن استعاره من الفيزيائيين، وفقاً للمبدأ القائل: لا طائل من أن ينصرف الأكثرون إلى ما يقوى على القيام به الأقلّون*.

إن هذا المبدأ يجعلنا نتّجه وجهة مضادة لوجهة البراغماتية والشكلية والوضعية - الجديدة، إذ إن القول بأن التفسير الذي يقتصد الجهد أكثر من غيره هو في الوقت نفسه ذلك التفسير الذي يقترب من الحقيقة أكثر من سائر التفاسير الأخرى، يستند، في التحليل الأخير، إلى الافتراض بأن ماهية قوانين العالم وقوانين الفكر واحدة.

لكن الأهم من ذلك هو أننا بتنا نعلم، منذ أن كتب جاكوبسون مقالته المذكورة، أن التضادّ بين التعاقب والتزامن تضاد وهمي إلى حد بعيد، ولا يصحّ اعتماده إلا في المراحل الأولية من البحث. يكفي أن نستشهد بفقرة من تلك المقالة: «إنه لمن الخطأ الفادح أن يصار إلى اعتبار السكون والتزامن بمثابة اللفظتين المترادفتين. فالقطع السكوني وهم: إذ أنه لا يعتبر وسيلة علمية يستعان بها على البحث ولا صيغة خاصة من صيغ الكينونة. فنحن نستطيع أن نشاهد فِلماً من الأفلام لا بطريقة تعاقبية وحسب، بل بطريقة تزامنية أيضاً: غير أن الجانب التزامني من الفِلم لا يتماهى مع الصورة المعزولة التي تستخرج منه. إذ إن إدراك الحركة يظل ماثلاً كذلك في الجانب التزامني. وكذلك الأمر بالنسبة للغة». كما نستشهد بهذه الفقرة الأخرى التي تشكل ردّاً مباشراً على الاعتبارات - وهي بحد ذاتها لا تخلو من فائدة كبيرة - التي يتقدّم بها مؤلفانا حول تطور اللغة الفرنسية المحكية: «إن المحاولات الرامية إلى المماهاة بين **التزامن والسكون** وحقل تطبيق **الغائيّة** من جهة، وبين **التعاقب والحركية** ودائرة **السببية الآلية** من جهة أخرى، تعمل بصورة غير مشروعة على تقليص إطار التزامن، وتجعل من الألسنية التاريخية ركاماً مجمّعاً من الشؤون المبعثرة، وتخلق أوهاماً سطحية ومضرّة حول وجود هوّة عميقة بين مشكلات التزامن والتعاقب»[16].

أما الخطأ الثاني الذي يقع فيه السيدان هودريكور وغرانيه فيتمثل في افتراض تضادّ حاسم بين اللغة - التي تضعنا «بإزاء اعتباطية مزدوجة»، اعتباطية الكلمة بالنسبة للدالّ

(*) باللاتينية بالأصل: Frustra Fit per plura quod fieri Potest per Pauciora

(١٦) ر. جاكوبسون، المرجع المذكور، ص ٣٣٣- ٣٣٤ و ٣٥٥- ٣٣٦.

واعتباطية دلالة المفهوم بالنسبة للشيء المادي الذي تعنّيه - والمجتمع الذي يقيم، من جهته، «صلة مباشرة... مع الطبيعة.. في عدد كبير من الحالات»[١٧]، مما يحدّ من تطلّعه الرمزي.

كان بوسعي أن اكتفي راضياً بهذا التحفظ: «في عدد كبير من الحالات»، وأجيب بأن ما أهتم به بالضبط هو الحالات الأخرى. ولكن بما أن ما ينطوي عليه قول مؤلفينا يبدو لي من أخطر ما يمكن لكاتب أن يكتب، فإنني أودّ أن أتوقف عنده قليلاً.

منذ العام ١٩٣٩، أخذ بنفنيست يتساءل عما إذا كان الباحث الألسني سيتوصّل ذات يوم إلى معالجة مثمرة للمشكلة الميتافيزيكية التي تتعلّق بالتوافق بين الفكر والعالم. وإذا كان من الأفضل له أن يصرف النظر حالياً عن معالجة هذه المشكلة، فإن عليه رغم ذلك أن يرى «أن طرح هذه العلاقة بوصفها علاقة اعتباطية يعني، بالنسبة للباحث الألسني، طريقة من طرق تملّصه من هذه المسألة[١٨]...» إن السيد هودريكور (إذ إنه الباحث الألسني في الفريق الثنائي) لا يزال يقف على أهبة سلاحه. غير أنه يعلم كل العلم، بوصفه ناسوتيّاً وتكنولوجياً، إن التقنية ليست طبيعية إلى الحد الذي يعتقد، ولا اللغة اعتباطية بالمقدار الذي يرى.

بل أن الحجج الألسنية التي يؤتى بها لدعم التضادّ المذكور لا تفي بالغرض. فهل أن كلمة بطاطا pomme de terre [تفاح الأرض] تنجم بالفعل عن اصطلاح اعتباطي «يشير إلى شيء لا هو بالتفاح ولا هو من الأرض»، وهل أن السمة الاعتباطية لهذا المفهوم تتضح بداهةً عندما نرى أن الإنكليزية تسمّي البطاطا patato ؟ والحق أن الاختيار الفرنسي لهذه اللفظة المستمدّة إلى حد بعيد من اعتبارات ترشيدية [ديداكتية] إنما يعبّر عن الشروط التقنية والاقتصادية المخصوصة التي طبعت تبنّي هذا المنتوج الغذائي تبنياً نهائياً في بلادنا. كما أنه يعبّر، فضلاً عن ذلك، عن الأشكال اللفظية المعتمدة في البلدان التي كانت تُستورد منها هذه النبتة بشكل خاص. ثم إن اعتماد هذا الحل pomme de terre كان منفتحاً على الأقل - إن لم يكن قد صار ضرورياً - على الفرنسية لأن كلمة pomme [تفاح] التي تعني بالأصل كل ثمرة مستديرة من ذوات البذور أو ذوات النوى، كانت قد برهنت عن أن لها مردوداً وظيفياً كبيراً تشهد عليه التشكيلات التي كانت سابقة عليها مثل: pomme de pin [ثمرة الصنوبر] وpomme de chêne [ثمرة البلوط] وpomme de coing [ثمرة

(١٧) هودريكور وغرانيه، المرجع المذكور، ص ١٢٦- ١٢٧.

(١٨) بنفنيست، المرجع المذكور، ص ٢٦.

السفرجل] وpomme de grenade [ثمرة الرمان] وpomme d'orange [ثمرة الليمون]، إلخ. فهل يمكن أن نعتبر هذا الاختيار الذي يعبّر عن ظاهرات تاريخية وجغرافية واجتماعية، في نفس الوقت الذي يعبّر فيه عن ميول لغوية بحتة، بمثابة الاختيار الاعتباطي؟ فلنقل، بصورة أولى، أن الكلمة الفرنسية pomme de terre لم تكن مفروضة على اللغة، بل إنها وجدت بوصفها حلاً من عدة حلول ممكنة (كان لها أن تقترح بالمقابل: pomme de l'aire [ثمرة الهواء] وهي لفظة شائعة جداً في لغة الطباخين، كما أنها تحلّ محلّ اللفظة المألوفة في الفرنسية القديمة pomme vulgaire [ثمر سوقي أو مبتذل] والتي كانت تستعمل للدلالة على ثمرة الشجرة، لأنه تبيّن أن الثمرة الأخرى هي التي يتوفّر فيها مُعامل أرفع من السوقية والابتذال). فالحلّ ينجم هنا عن اختيار بين عدة ممكنات سابقة في وجودها عليه.

ولما كانت اللغة اعتباطية على صعيد المفهوم فهي [في نظر مؤلفينا] اعتباطية أيضاً على صعيد الكلمة الواحدة: «فليس ثمّة.. أية علاقة مقبولة في العقل بين التلفظ بكلمة من الكلمات والمفهوم الذي تمثله. إذ ما هي الصلة القائمة، مثلاً، بين إطباق الشفتين عند بداية تلفظنا بكلمة pomme وبين الثمرة المدوّرة التي نعرفها؟»[١٩].

إن المبدأ السوسوري الذي يأتي مؤلفانا على ذكره هنا، مبدأ لا ريب في صحته إذا نحن وضعنا أنفسنا على مستوى الوصف الألسني وحده. وقد أدّى هذا المبدأ دوراً كبيراً في علم اللغات عندما ساعد على تحرّر الصوتيات من الاجتهادات الميتافيزيكية الطبيعوية. غير أنه يشكل مرحلة واحدة وحسب من مراحل الفكر الألسني. إذ إننا ما أن نحاول إدراك الأمور من وجهة نظر عامّة بعض الشيء، حتى نجد أنه مبدأ محدود المدى ومفتقد للدقة.

وتبسيطاً لرأيي في هذا الصدد، أقول أن الدالول اللغوي اعتباطيّ من حيث نظرتنا **القَبْليّة** إليه لكنه يكف عن أن يكون اعتباطياً من خلال نظرتنا **البعديّة** إليه. فليس ثمة شيء **قَبْلي** في طبيعة بعض المستحضرات التي تشتق من اللبن بحيث يستوجب الشكل الصوتي fromage [جبنة]، أو بالأحرى -from إذ إن اخر هذه الكلمة مشترك مع كلمات أخرى. يكفي في ذلك أن نقارنها مع الكلمة الفرنسية Froment [حنطة] التي يختلف مضمونها الدلالي اختلافاً كبيراً عن الأولى، ومع الكلمة الإنكليزية cheese [جبنة] التي تعني نفس ما

---

(١٩) هودريكور وغرانيه، المرجع المذكور، ص ١٢٧.

تعنيه fromage رغم أنها تعتمد مادة صوتية أخرى. ضمن هذه الحدود يبدو لنا الدالول اللغوي اعتباطياً.

خلافاً لذلك، ليس من الأكيد على الأطلاق أن هذه الاختيارات الصوتية ـ التي هي اعتباطية بالنسبة **لمؤداها** ـ لا تترك، بعد لأي، صدى معيّناً في نفس السامع. وربما كان هذا الصدى لا علاقة له بمعنى الكلمات بوجه عام. لكنه على علاقة بموقعها من وسطٍ دلالي معيّن. وإنما يحصل هذا التعيُّن **البَعْدي** على مستويين: المستوى الصوتي ومستوى معجم اللغة.

أما على الصعيد الصوتي فقد كانت ظاهرات التداعي الحسّي موضعاً للوصف والدراسة في كثير من الأحيان. فجميع الأطفال، فضلاً عن عدد من البالغين ـ رغم أن معظمهم لا يُقرّ بذلك ـ يربطون ربطاً عفوياً بين الأصوات: إنهم يربطون بين النأمات الصوتية أو جَرْس الالات الموسيقية وبين بعض الألوان والأشكال. وتوجد هذه التداعيات أيضاً على صعيد مفردات اللغة في بعض المجالات المتماسكة البنيان، كمفردات تقسيم الأزمنة وحساب الأوقات. ورغم أن الألوان التي تستدعيها كل نأمة من النأمات ليست واحدة، يبدو أن الأشخاص يبنون عن طريق ألفاظ متبدّلة سستاماً من العلاقات يتجاوب بصورة متماثلة وعلى صعيد اخر مع الخصائص الصوتية البنيانية التي تتصف بها اللغة المعنيّة. هكذا فالمرء الذي يتكلم المجرّية بوصفها لغته الأم يرى أحرف العلّة على النحو التالي: i وí ، بيضاء، e صفراء، é غامقة أكثر، a سمراء فاتحة [بيج] á سمراء غامقة، oزرقاء غامقة، ó سوداء، u وú حمراء بلون الدم الطازج. ويلاحظ جاكوبسون بصدد هذه المعاينة: «إن سلّم الألوان المتصاعد يمضي باتجاه مواز للانتقال من أعلى درجات أحرف العلّة إلى أدنى درجاتها، كما أن التضارب بين الألوان الزاهية والداكنة يتوازى مع التضاد القائم بين أحرف العلّة الأمامية والخلفية ما عدا حرف الـ u حيث يبدو الإدراك الحسّي معتلاً. كما أن تعدّد سمات أحرف العلّة الأمامية المدوّرة يبدو هو الآخر بوضوح: ö ، ő أساس أزرق غامق جداً موشح بتواشيح فاتحة ومبعثرة، ü وű أساس أحمر شديد الحمرة موشح بالوردي»[٢٠].

فالمسألة إذن ليست مسألة خواص تتفسّر بالتاريخ الشخصي وبأذواق كلّ شخص

---

(٢٠) رتشارد وجاكوبسون وڤرت، الكلام والتداعيات الحسية، ١٩٤٩.

- Glodgs A. Reichard, Roman Jakobson and Elisabeth Werth, Language and Synesthesia, Word, vol. 5, n° 2, 1949, p. 226.

على حدة. هذا ويقول المؤلفون المذكورون إن دراسة هذه الظاهرات لا تقتصر على «كشف بعض الجوانب البالغة الأهمية من الألسنيات من الناحية النفسانية والنظرية»[٢١] بل إنها تسوقنا مباشرة إلى النظر في «الأسس الطبيعية» للسستام التي يقوم عليها السستام الصوتي، أي في بنية الدماغ. وقد عاد السيد ديفيد ماسون إلى هذه المسألة في عدد لاحق من المجلة نفسها وخلص إلى القول: «ربما كان يوجد في الدماغ البشري خارطة بالألوان تشبه في جزء منها على الأقلّ، ومن الناحية الطوبولوجية، خارطة الذبذبات الصوتية التي يُفترض أن توجد فيه أيضاً. فإذا كان هناك، كما يقول مارتن جوس، خارطة دماغيّة بأشكال تجويف الفم... فيفترض بهذه الخارطة أن تكون **عكسية** بشكل من الأشكال بالنسبة لخارطة الذبذبات وخارطة الألوان على حد سواء...»[٢٢].

فإذا كنا نسلّم إذن، بناءً على المبدأ السوسوري، بأن ليس هناك ما يجعل طائفة من الأصوات معدّة **سلفاً** للدلالة على بعض الأشياء، فإن هذا لا ينفي إمكانية القول بأن اعتماد طائفة الأصوات هذه يطبع المضمون الدلالي المرتبط بها بمعالم دقيقة مخصوصة. فقد لاحظ البعض أن أحرف العلّة ذات الذبذبة العالية (من i إلى ع) هي المفضّلة لدى الشعراء الإنجليز للدلالة على المسحات الشاحبة الشحيحة الضوء، في حين أن أحرف العلّة ذات الذبذبة المنخفضة (من u إلى a) تختار للدلالة على الألوان الغنية أو القاتمة[٢٣]. وكان مالارميه يتشكّى من أن الكلمتين الفرنسيتين jour وnuit تحملان قيمة صوتية عسكية لمعناهما. وما أن تأخذ الفرنسية والإنكليزية باسباغ قيم صوتية متنافرة على اسم نفس الغذاء الواحد، حتى لا تعود الوضعية الدلالية للفظة هي نفسها تماماً. فبالنسبة لي شخصياً إذ كنت لا أتكلم في فترات معينة من حياتي إلا اللغة الإنكليزية، دون أن اعتبر نفسي رغم ذلك ثنائي اللغة، فإن كلمتي fromage وcheese تعنيان بالنسبة لي شيئاً واحداً، مع وجود فرقين بسيطين: فكلمة fromage تثير لديّ احساساً بشيء من الثقل، وبطعم كثيف، وبمادة دهنية قابلة للتفتّت. إنها كلمة تصلح بنوع خاص للدلالة على ما يسميه اللبّان بـ «المعجنّات

---

(٢١) المرجع المذكور، ص ٢٢٤.

(٢٢) ماسون، التداعيات الحسية ومروحة الأصوات، ١٩٥٢.

- D.I.Mason, synesthesia and Sound Spectra, Word, vol.8, n°1, 1952, p.41 Citant Martin Joos, Acoustic phonetics (suppl. to Language: Language monograph, n° 23 (April- June 1948), II, 46).

(٢٣) المرجع المذكور، اعتماداً على ماكدرموت، الجرس الصوتي في الشعر.

- M.McDermott, Vocal Sounds in Poetry, 1940.

الدسمة». في حين أن كلمة cheese أخفّ وأندى، وأقرب إلى الحدّة، ناهيك بأنها تذوب تحت الضرس (انظر شكل الفتحة الفمية)، لذا فهي تجعلني أفكر فوراً بالجبنة البيضاء. وبالتالي «فالجبنة النموذجية» تختلف لديّ تبعاً لما إذا كنت أفكّر بالفرنسية أو بالإنكليزية.

وأما إذا نظرنا إلى مفردات اللغة نظرة **بَعديّة**، أي بعد أن تكون قد تكوّنت وصارت جاهزة، فإن الكلمات تفقد عندئذ قسماً كبيراً من اعتباطيّتها، إذ إن المعنى الذي نُسبغه عليها لا يعود يتوقّف على الاصطلاح وحسب. إنه يتوقّف أيضاً على الطريقة التي تعتمدها كل لغة من اللغات في تقطيعها لعالم الدلالات الذي تنتمي إليه الكلمة، كما أنه يتوقّف أيضاً على وجود أو عدم وجود كلمات أخرى صالحة للتعبير عن معان قريبة من معناها. هكذا لا يسع كلمتي Time و Temps [وقت] أن يكون لهما معنى واحداً في الفرنسية وفي الإنكليزية لا لشيء إلا لأننا نجد في الإنكليزية كلمة أخرى هي Weather [طقس] لا نجدها في لغتنا. وذلك على العكس من كلمتي chair [كرسي] و Armtchair [كنبة] اللتين تتواجدان، إذا نحن نظرنا إلى الماضي، في محيط دلالي أضيق نطاقاً من كلمتي chaise [كرسي] و Fauteuil [كنبة]. كما أن العدوى تنتقل إلى الكلمات المتقاربة من حيث اللفظ رغم اختلاف معانيها. فإذا أنا طلبت من عدد كبير من الأشخاص أن يطلقوا تداعيات أفكارهم على سجيّتها ويقولوا لي ما الذي توحيه لهم سلسلة الكلمات: quintette و sextuor و septuor ، فإنني سأعجب أشد العجب إذا هي لم توحي لهم إلا بعدد الالات الموسيقية، أو إذا وجدت أن معنى quintette [مقطوعة موسيقية تعزف على خمس الات] لم يتأثر لديهم، وإن إلى حدّ ما، بمعنى quinte [سُعال]، أو إذا كان معنى sextuor [مقطوعة موسيقية تعزف على ست الات] لم يتأثر بمعنى sexe [جنس][٢٤]، في حين يُفترض بـ Septuor [مقطوعة موسيقية تعزف على سبع الات] أن توحي بمشاعر الديمومة، نظراً لهذه النغمة المتردّدة التي نجدها في المقطع الأول والتي يحسمها المقطع الثاني بصورة متأنيّة كما لو أن بينهما توافقاً مهيباً. وكان ميشال ليريس قد شرع في كتاباته الأدبية بدراسة هذا الانبناء اللاواعي الذي نجده في مفردات اللغة والذي ما زالت نظريته العلمية تنتظر من يبلورها. والحق أنه من الخطأ أن لا يرى المرء في كل ذلك إلاّ لعباً شاعرياً، ولا يرى فيه ـ كما يرى الناظر من خلال المجهر ـ إدراكاً حسّياً

---

(٢٤) وهذا أمر من الصحة بمكان بالنسبة لي بحيث أجد عنتاً في عدم استعمال كلمة Sextette بالفرنسية (التي تصبح والحالة هذه تدخيلاً انكليزياً) ربما بسبب مؤدّاها الأنثوي.

لظاهرات بعيدة كل البعد عن الوعي الواضح والفكر العقلاني، إلا أنه إدراك يقوم بدور هام في مجال تحسين فهمنا لطبيعة الشؤون الألسنية(٢٥).

وهكذا يتبيّن لنا أن الطابع الاعتباطي للدالول اللغوي مؤقت وحسب. فما أن يوجد الدالول حتى تتحدد وجهته ومراميه، وذلك بناء على بنية الدماغ الطبيعية من جهة، وقياساً على مجمل الدواليل الأخرى، من جهة ثانية، أي قياساً على عالم اللغة الذي ينحو بصورة طبيعية نحو تشكيل سستام معيّن.

وكذلك الأمر بالنسبة للطابع الاعتباطي التي أضفته أنظمة السير والمرور على القيم الدلالية المتعلقة بالضوء الأحمر والضوء الأخضر. فقد كان من الممكن أن يكون اختيارنا معكوساً. لكن الأصداء العاطفية والانسجامات الرمزية بين الأحمر والأخضر لن تصبح معكوسة هكذا ببساطة وبمجرد هذا الاختيار. ففي السستام الحالي يستثير اللون الأحمر لدينا إحساساً بالخطر والعنف والدم. كما يستثير اللون الأخضر مشاعر الأمل والسكينة والهدوء وذلك المجرى الأنيس الذي يحكم عملية طبيعية كعملية نمو النبات. ولكن ما الذي يحصل لو أن الأحمر صار دالولاً على الطريق السالكة والأخضر على الطريق الممنوعة؟ من الأرجح أن الأحمر سينظر إليه في هذه الحال باعتباره مؤشراً على الدفء البشري وعلى التواصل بين البشر، بينما ينظر إلى الأخضر بوصفه رمزاً قارساً سامّاً. وهكذا لا يحل الأحمر بكل بساطة وعلى أهون سبيل محلّ الأخضر، أو العكس بالعكس. فاختيار الدالول قد يكون اعتباطياً، غير أن الدالول المذكور يظل يحتفظ رغم ذلك بقيمة خاصة به، بمضمون مستقلّ يلازم الوظيفة الدلالية باتجاه تعديلها. بحيث إنه إذا اعتكس التضادّ **أحمر/أخضر**، انحرف مضمونه الدلالي عن مساره بصورة ملحوظة، لأن الأحمر يظل أحمراً والأخضر أخضراً، لا بوصفهما حافزين حسّيّيْن لكل منهما قيمته الخاصة وحسب، بل لأنهما فوق ذلك دعامتين تنهض عليهما رمزيّة تقليدية معيّنة لا مجال للتلاعب بها ـ بعد هذا الوجود التاريخي الذي وجدت عليه ـ بحرية مطلقة.

فإذا انتقلنا من مجال الكلام إلى مجال الشؤون المجتمعية الأخرى، فإن العجب لا بدّ أن ينتابنا عندما نرى السيد هودريكور مسوقاً وراء تصوّر تجريبي طبيعوي للصلات القائمة بين الوسط الجغرافي والمجتمع، في حين أنه كان قد قام بأبحاث عديدة لإظهار الطابع

---

(٢٥) ميشال ليريس، قاعدة اللعبة.

- Michel Leiris, Le Règle du jeu: t I, Biffures, Paris 1948; t. II Fourbis, Paris.

المصطنع للعلاقة التي تضمّهما. لقد بيّنتُ في الأسطر الانفة أن الكلام لا يتصف بالاعتباطية إلى الحدّ الذي نظن. أما الصلة بين الطبيعة والمجتمع فهي أقلّ اعتباطية بكثير مما تحاول المقالة التي نحن بصددها أن تجعلنا نظن. وهل بي حاجة إلى التذكير بأن الفكر الأسطوري بأسره والشعائر بمجملها تقوم على إعادة تنظيم للخبرة المعيوشة داخل سستام دلالي معين؟ وأن الأسباب التي تدفع مختلف المجتمعات إلى استعمال بعض المنتوجات الطبيعية أو إلى عدم استعمالها، فضلاً عن أوجه الاستعمال المذكور، لا تتوقّف على خصائصها الجوّانية وحسب بل على القيمة الرمزية التي تُضفى عليها؟ ولا داعي هنا لإيراد أمثلة تحفل بها كل المصنّفات المدرسية. حسبي أن استشهد بمرجع فكري لا مجال إلى اتهامه بالمثالية وهو ماركس. ففي كتابه «نقد الاقتصاد السياسي» يتساءل الرجل عن الأسباب التي دفعت البشر إلى اختيار المعادن الثمينة ليجعلوا منها معياراً قيمياً. ثم يذكر عدداً من هذه الأسباب التي تتعلق «بالخصائص الطبيعية» للذهب والفضة: التجانس، وحدة الشكل الكمي، إمكانية الانقسام إلى أجزاء معينة وإمكانية إعادة توحيد هذه الأجزاء عن طريق الصهر، الوزن النوعي المرتفع، الندرة، سهولة النقل، عدم التأثر بالعوامل الطبيعية، ثم يتابع فيقول: «ومن جهة أخرى، لا يقتصر الذهب والفضة على كونهما منتوجين كماليّين نادرين. بل إن خصائصهما الذوقية تجعل منهما المادة الطبيعية الصالحة للأبهة والزينة وتلبية حاجات الأناقة وحسن الهندام، أي أن تلك الخصائص تجعل منهما، باختصار، الشكل الايجابي الذي يتخذه الكمالي وتتخذه الثروة. فهما يشكلان، إلى حدّ ما، ذلك الضوء المتحجّر الذي جرى استخراجه من باطن الأرض. والواقع أن الفضة تعكس جميع الأشعة الضوئية في مزيجها الفريد، كما يعكس الذهب أشدّ الألوان قوة، أي اللون الأحمر. لكن معنى الألوان يُعتبر، بشكل عام، أكثر المعاني الذوقية شعبيةً. وقد سبق لجاكوب غريمّ أن أظهر الصلات الاشتقاقية التي تربط، في مختلف اللغات الهندوجرمانية، بين اسماء المعادن الثمينة والألوان»[٢٦].

وإذن، فماركس بالذات هو الذي يدعونا إلى استخلاص السساتيم الرمزية المضمرة سواءً في الكلام أو في الصلات التي يقيمها البشر مع العالم. «إن الاعتياد على الحياة اليومية هو وحده الذي يزيّن لنا أن من النافل والبسيط أن تتشيّأ إحدى صلات الإنتاج

(٢٦) ك .ماركس، نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة ليون ريمي، باريس، ١٨٩٩، ص ٢١٦.

- K.Marx, Critique de l'économie Politique, trad. Léon Rémy, Paris, 1899, p. 216.

المجتمعية بأن تتخذ شكل شيء من الأشياء»[٢٧].

ولكن ما أن تتمثّل أشكال عديدة من الحياة المجتمعية ـ الاقتصادية، الألسنية، إلخ ـ بوصفها صلات، حتى ينفتح الطريق أمام إناسة معينة تُعتبر بمثابة نظرية الصلات العامة، وأمام تحليل المجتمعات بناء على السمات الاختلافية التي تختص بها سساتيم الصلات التي تحدّد مختلف أنواعها.

(٢٧) المرجع المذكور، ص ١٤.

التنظيم المجتمعي

الفصل السادس

مقولة الغبور في النياسة[1]

يبدو أن كلمة «بدائي» قد اندرجت في المصطلح النياسي والاجتماعي المعاصر اندراجاً نهائياً رغم كل ما تشكو منه من عِوج ورغم الانتقادات المحقّة التي وُجّهت إليها. فنحن ندرس إذن مجتمعات «بدائية». ولكن ما الذي نعنيه بهذه المجتمعات البدائية؟ إذا حملنا هذا التعبير على محمله العام وجدنا أنه لا يفتقد للوضوح. فمن المعلوم أن كلمة «بدائي» تدل على مجموع واسع من الأقوام التي ظلت تجهل الكتابة فاستُثنيت، بحكم ذلك، من مناهج الاستقصاء التي يعتمدها المؤرخ، ثم ما لبثت أن أصبحت، في فترة متأخرة فقط، ضمن نطاق انتشار الحضارة الالية. فهي بالتالي غريبة، بحكم بنيتها المجتمعية وتصوّرها للعالم، على تلك المقولات التي يعتبرها الاقتصاد والفلسفة المعاصرين بمثابة المقولات الأساسية عندما يتصدّيا لفهم مجتمعنا بالذات. ولكن أين يقع الخط الفاصل بين هذين النوعين من المجتمعات؟ إن المكسيك القديمة تستجيب للمعيار الثاني، لكنها لا تستجيب للأول إلا جزئياً. كما أن مصر والصين الغابرتين قد انفتحتا على البحث النياسيّ، لا لأن الكتابة مجهولة لديهما بالطبع، بل لأن كتلة الوثائق المحفوظة فيهما غير كافية، مما يجعل من العبث استعمال المناهج الأخرى. غير أنهما، كلاهما، لا يقعان خارج نطاق الحضارة الالية: بل سبقتاها زمنياً وحسب. وعلى العكس من ذلك، نجد أن الباحث الفولكلوري الذي يشتغل على الحاضر وداخل نطاق الحضارة الالية، لا يجعله بحثه هذا بعيداً عن الباحث النياسيّ. ونحن نشهد الان في الولايات المتحدة منذ عشر سنوات تطوراً مدهشاً ربما كان ينمّ قبل كل شيء عن الأزمة الروحية التي تعصف بالمجتمع الأمريكي المعاصر (إذ أخذ يشك بنفسه ولم يعد بوسعه أن يفهم ذاته إلا من خلال تغرّبه عن هذه

---

(١) نشرت هذه المقالة تحت هذا العنوان في مجلة: الدفاتر الأممية للاجتماعيات. مجلد رقم ١٢، ١٩٥٢، ص ٣٢ـ ٣٥.

- Cahiers internationaux de sociologie, Vol. 12, 1952, PP. 32-35.

الذات تغرّباً لا يني يتصاعد في نظره يوماً بعد يوم). لكن هذه الأزمة، إذ تفتح أمام النيّاسين أبواب المصانع ومكاتب الخدمات العامة القومية والبلدية، بل أبواب قيادات الأركان أحياناً، تنمّ بشكل مبطنّ عن أن الفرق بين النياسة وعلوم الإنسان الأخرى يتصل بالمنهج أكثر مما يتّصل بالموضوع.

إن هذا الموضوع وحده، هو الذي نريد تناوله هنا. إذ إن من المدهش أن يلاحظ المرء أن النياسة الأمريكية بافتقادها للأحساس بموضوعها الخاص بها قد بدأت تتخلّى عن ذلك المنهج الذي زوّدها به مؤسسوها ـ وهو منهج تجريبي ضيق الأفق، لكنه حريص كل الحرص على الدقّة والتمحيص ـ لتتبنّى ضرباً من الميتافيزيكا المجتمعية التي غالباً ما تتصف بتسطيح الأمور، ونوعاً من طرائق الاستقصاء المرتبكة والمشكوك بها. إن المنهج لا يسعه أن يتعزّز، ناهيك بأن يتوسّع، إلا إذا توفّرت له معرفة أدق فأدق بموضوعه الخاص وبطوابعه المخصوصة وعناصره المميزة. ونحن ما زلنا بعيدين عن ذلك كله. لا شك في أن كلمة «بدائي» قد صارت بمعزل عن الالتباسات التي تكتنف معناها الاشتقاقي والتي كانت مرعيّة من قبل بعض التيارات التطورية التي عفى عنها الزمن. فالشعب البدائي ليس كناية عن شعب متخلف أو متأخر. فهو قد يُعرب، في هذا المجال أو ذاك، عن ذهن خلاّق ومبدع يتخطى إنجازات المتحضّرين بأشواط. مثال ذلك تلك «الاجتماعيات المخطّطة» التي تتبيّن لنا من دراسة التنظيم العائلي في المجتمعات الاسترالية، وذلك التكامل في الحياة العاطفية عبر سستام معقّد من الحقوق والواجبات في ميلانيزيا، وذلك الاستخدام للمشاعر الدينية الذي نراه يُوظّف، أينما كان، بوصفه أساساً تنهض عليه تركيبة قابلة للحياة ـ ناهيك بأنها دائمة الانسجام ـ تؤلّف بين التطلعات الفردية والنسق المجتمعي.

والشعب البدائي ليس كناية عن شعب بلا تاريخ، رغم أن مجريات هذا التاريخ كثيراً ما تغيب عنّا. فأعمال سليجمان حول أهالي غينية الجديدة[٢] تبيّن كيف أن إحدى البنى المجتمعية التي تبدو في الظاهر سستامية جداً قد تفكّكت أوصالها تارة وحافظت على نفسها تارة أخرى عبر سلسلة من الأحداث التي طرأت عليها: حروب، هجرات، نزاعات، فتوحات. كما وصف ستانر تلك النقاشات التي حصلت في مجتمع معاصر على أثر إصدار تشريع يتعلق بالقرابة والزواج: فقد نجح بعض «الشبان الأتراك» الإصلاحيين، بعد

---

(٢) سليجمان، ميلانيزيو غينية الجديدة البريطانية، لندن، ١٩١٠.

- C.G. Seligman, The Melanesians of British New Guinea, Londers, 1910.

تبنّيهم لمعتقدات قوم مجاورين، في إقرار سستام أدقّ وأرهف يستلهم بساطة المؤسسات القديمة، فكان أن عاد بعض الأهالي الذين كانوا قد غابوا عن قبيلتهم لبضع سنوات، فلم يكن باستطاعتهم أن يتكيّفوا مع النظام الجديد(٣). وفي أمريكا، نجد أن عدد عشائر الهوبي وتوزّعها وعلاقاتها المتبادلة لم تكن منذ قرنين مثل ما هي عليه اليوم(٤). إننا نعلم هذا كله. ولكن ما الذي استخلصناه من علمنا به؟ تمييز مرتبك من الناحية النظرية، وغير قابل للتطبيق من الناحية العملية، بين «بدائيين» مزعومين سميناهم كذلك على سبيل الاصطلاح (وتكاد تشتمل هذه التسمية على معظم الأقوام التي يدرسها النيّاس) وبين بعض «البدائيين الحقيقيين» النادرين الذين يقتصرون على الاستراليين والفوجيّين وحدهم، حسب التلخيص الذي نجده في محاضرات مارسيل موسّ(٥). وقد رأينا أعلاه ما هي عليه حال الاستراليين. فهل يكون الفوجيون (وعدد من القبائل الأمريكية الجنوبية الأخرى التي يضيفها بعض المؤلفين إليهم)(٦) هم الوحيدون الذي يتمتّعون، مع بعض جماعات البيجمه [الأقزام]، بهذا الامتياز الفريد الذي جعلهم يستمرون في الوجود وأن لا يكون لهم تاريخ؟ إن هذا الزعم الغريب يستند إلى حجة مزدوجة. فهو يستند أولاً إلى أن تاريخ هذه الشعوب مجهول لدينا بالكلية. ونظراً لغياب أو فقر التراث الشفهي والبقايا الأثرية فإن هذا التاريخ لن يصبح بمتناولنا على الاطلاق. غير أنه لا يجوز لنا القول بناء على ذلك بعدم وجوده. كما أن الزعم المذكور يستند ثانياً إلى أن هذه الشعوب تذكّرنا، بحكم غبور تقنياتها ومؤسساتها، بما نحن قادرون عليه في مجال إعادة تركيب الأحوال المجتمعية التي كانت عليها مجتمعات

---

(٣) ستانر، القرابة المورنباتية والطوطمية، مجلة أوقيانيا، المجلد رقم ٧، عدد ٢، ١٩٣٦- ١٩٣٧.

- W.E.H. Stanner, Murinbata Kinship and totemism, oceania, Vol.7, N°2, 1936-1937.

(٤) لوي، ملاحظات حول عشائر الهوبي. النشرات الإناسية الصادرة عن المتحف الأمريكي للتاريخ الطبيعي، مجلد رقم ٣٠، ص ٦، ١٩٢٩.

- R.H. Lowie, Notes on Hopi clans, Anthropologie Papers of the American Museum of Natural History, vol.30, p. 6, 1929.

(٥) مارسيل موسّ، مصنف في الناسوت، باريس، ١٩٤٧، ص ١، هامش رقم ١.

- Marcel Mauss, Manuel d'Ethnographie, Paris, 1947, P. 1, n.1.

(٦) كوبر، الثقافات الهامشية في جنوب أمريكا، محاضر المؤتمر العلمي الأمريكي الثامن، واشنطن، ١٩٤٠، المجلد الثاني ص ١٤٧، ١٦٠.

- J.M.Cooper, The South American Marginal Cultures, Proceedings of the 8th American Scientific Congress. Washington, 1940, Vol.II, PP. 147, 160.

سحيقة القِدَم عاشت منذ عشرة أو عشرين ألف سنة. ثم نستنتج من ذلك أنها ما زالت باقية اليوم على نحو ما كانت عليه في ذلك الزمن السحيق. ثم يُترك للفلسفة أن تفسّر لماذا حدث شيء ما في بعض الحالات، ولماذا لم يحدث في هذه الحالات بالذات أي شيء على الأطلاق.

عندما تُطرح المسألة على هذا الصعيد الفلسفي فإنها تبدو مسدودة الافاق. فلنسلّم إذن، من قبيل الإمكان النظري، بأن بعض الناس كانوا قد ظلوا في مؤخرة المسيرة التي سارتها البشرية، وذلك إما لأنهم تطوروا ببطء شديد لا يكاد يبين. فاحتفظوا من ثمّ حتى الان بأفضل ما في غضاضتهم البدائية، وإما، بالعكس، لأن دورة تطورهم اجهضت قبل الأوان وتركتهم في حالة من الجمود النهائي. لكن المشكلة الحقيقية لا تطرح على هذا النحو. فعندما نتناول في الزمن الراهن قوماً من الأقوام التي تبدو لنا غابرة، فهل يسعنا أن نستخلص بعض المعايير التي يتيح لنا وجودها أو غيابها أن نطلق عليها حكماً لا بدّ من أن يكون سلبياً، باعتبار أن الفرضية، كما رأينا، إنما هي فرضية إيديولوجية ولا تقبل البرهان، مما يحول دون إيجابية الحكم؟ فإذا كان هذا البرهان السلبي ممكناً بالنسبة لكل حالة من الحالات المعروفة والمطروحة، فإن المسألة تصبح مبتوتة من الناحية العملية، إن لم يكن من الناحية النظرية. لكننا عندئذ لا بدّ أن نواجه مشكلة جديدة تتطلّب هي الأخرى حلاً: فإذا نحن استبعدنا الماضي ولم نأخذه بالاعتبار، فما هي السمات الشكلية التي تتّصل ببنية المجتمعات المسمّاة بدائية، فتميّزها بالتالي عن تلك التي نسمّيها حديثة أو متحضرّة؟

هذه هي المسائل التي نودّ أن نثيرها في معرض نقاشنا لحالة بعض المجتمعات الأمريكية الجنوبية التي أخذت فرضية غبورها الأصلي تنتعش وتتجدّد في الاونة الأخيرة.

* * *

لقد درج النيّاسون، منذ مارتيوس[٧]، على تقسيم الثقافات الأهلية في أمريكا المدارية إلى فئتين كبيرتين. ثقافات الساحل وثقافات السستام الأورينوكي ـ الأمازوني التي تختصّ بسكنها في الغابة أو على ضفاف الأنهر القريبة من الغابة، وبمزاولة زراعة ذات تقنية بسيطة لكنها تمتد على مساحات واسعة وتتعهّد عدداً كبيراً من الأنواع النباتية، وبتنظيم مجتمعي

---

(٧) مارثيوس، محاضرات في الناسوت... لايبزيغ، ١٨٦٧.

-C.F.Ph. Jon Matius, Beiträge zur Ethnographie..., Leipzig, 1867.

متفاوت الدرجات يستهل أو يثبّت تراتباً مجتمعياً واضحاً، وبأمكنة سكنية واسعة وجماعية تنمّ عن مستوى الصناعة الأهلية وعن درجة اندماج المجتمع في ان واحد. إن معاشر الأراواك والتوبي والكاريب يتقاسمون هذه السمات المخصوصة بدرجات مختلفة مع وجود بعض التغيّرات الاقليمية. خلافاً لذلك تعيش في أواسط البرازيل أقوام ذات ثقافة أقرب إلى الفطرة: فهي تعيش أحياناً حياة الظعن والترحال ولا تعرف بناء المنازل الدائمة ولا صنع الفخار، وتعتاش من القطاف واللقاط. فإذا استقرّت في مكان واحد، غلب القنص الفردي أو الجماعي، في تعيّشها، على الزراعة التي تُزاول على سبيل النشاط الإضافي. لقد ظن مارتيوس أن بوسعه أن يضمّ في إطار عائلة ثقافية ولغوية واحدة، تندرج تحت الاسم جي، عدداً من الأقوام التي يختلف بعضها عن بعض، في الواقع، سواء من حيث اللغة أو من حيث عدد من الأوجه الثقافية الأخرى. وكان يرى أن هذه الأقوام تتحدّر من ذرية البريّين التاپويا الذين وصفهم رحالة القرن السادس عشر بأنهم الأعداء التقليديون لتوپي الساحل، وافترضوا أن هؤلاء كانوا قد طردوهم باتجاه الداخل بعد موجات من الهجرة مكّنتهم من الاستيلاء على سواحل الأمازون وواديه. ومن المعلوم أن هذه الهجرات لم تنته إلا في القرن السابع عشر، بل إن بعضها يعود إلى زمن أقرب.

لقد انهارت هذه التركيبة المغرية خلال السنوات العشرين الماضية على أثر الأبحاث التي قام بها المأسوف عليه كورت نيموانداجو لدى عدة قبائل تنتمي إلى عائلة جي المزعومة وتقيم في السهوب الواقعة بين السلسلة الساحلية ووادي الأراغوايا في الشرق والشمال الشرقي من البرازيل. لقد اكتشف نيموانداجو لدى معاشر الرامكوكاميكران والكاياپو والشرنتي والأپينايي زراعة أشدّ أصالة مما كان يفترض البعض: فقد كان بعض هذه القبائل يزرع أنواعاً نباتية لم تكن معروفة في مكان اخر. لكن هؤلاء البدائيين المزعومين كانوا يتّبعون في مجال التنظيم المجتمعي بشكل خاص سساتيم مدهشة من حيث تعقيدها: نصفان يعتمدان الزواج الخارجي ويتقاطعان مع نصفين رياضيين أو احتفاليّين، جمعيات سرية، رابطات للذكور، طبقات سنّ. ومن المعلوم أن هذه البنى تترافق عادة مع مستويات ثقافية أرفع بكثير. لذا يمكننا الاستنتاج أن هذه البنى لم تكن وقفاً على هذه المستويات، أو أن غبورالجي المزعومين لم يكن أمراً أكيداً على ما يذهب البعض. ويبدو أن الذين اجتهدوا حول اكتشافات نيموانداجو، وخاصة لوي وكوپر، قد مالوا إلى الاستنتاج الأول. هكذا نقرأ لدى لوي أن «ظهور النصفين الأميّيْن النسب في ثقافات كثقافة الكانيلا والبورورو، يبرهن على أن هذه المؤسسة قد تنشأ محلياً لدى أقوام تتعاطى اللقاط والقنص، أو لدى

أقوام ظلت في أحسن الأحوال في أول مراحل إنشاء البستنة»[٨]. ولكن هل يحقّ لنا أن نطلق هذا التعريف بلا تحفظ على الجي وعلى أقرانهم البورورو والنامبيكوارا الذين يعيشون على الهضبة الغربية؟ ألا يسعنا أن نعتبرهم أقواماً تقهقرت أحوالهم بعد أن كانت على مستوى مرتفع من الحياة المادية والتنظيم المجتمعي، ثم احتفظوا بهذه السمة أو تلك كمخلّف من مخلّفات شروط وجودهم القديمة؟ لقد أجاب لوي على هذه الفرضية التي بُعثت إليه عبر مراسلة خاصة بأن هذا الاحتمال أمر جائز، لكنّ حيثيّاته تظل عرضة للشك ما لم نتمكّن من وضع «نموذج محدّد ثم ننطلق إلى البرهان على أن التنظيم المجتمعي المعتمد لدى الكانيلا والبورورو كان ردّاً مخفّفاً على النموذج المذكور»[٩].

قد يجد المرء أبواباً كثيرة يستجيب من خلالها لهذا الشرط، ولعل أول هذه الأبواب مضلّل في بساطته. ومع ذلك فقد عرفت الثقافات البيروفية والبوليفية العليا قبل المرحلة الكولومبية شيئاً يشبه التنظيم الثنائي: إذ كان سكان عاصمة الإنكا موزّعين على مجموعتين، الكوزكو العليا والكوزكو الدنيا. ولم تكن دلالة التوزّع المذكور تقتصر على المعنى الجغرافي فقط، إذ إن مومياءات الاباء الأولين كانت توضع إبان المراسم وفقاً لصفّين متقابلين على نحو ما كان يتمّ الأمر في صين التشو[١٠]. بل إن لوي نفسه هو الذي أثار في معرض تعليقه على وصفنا لأحدى قرى البورورو التي يُعبّر تصميمها عن البنية المجتمعية المعقّدة، مسألة تصميم تياهواناكو كما أعاد تركيبه باندلييه[١١]. كما نجد أن هذه الثنائية

---

(٨) لوي، ملاحظة حول الجي الشماليون في البرازيل، الأناس الأمريكي، مجلد رقم ٤٣، ١٩٤١. ص ١٩٥.

- R.H. Lowie, A Note on the Northern Ge of Brazil, American Anthropologist, n.s., vol.43, 1941, P. 195.

(٩) إياه.

(١٠) غارسيلاسو دي لا ڤيغا، تاريخ الإنكا، الترجمة الفرنسية، باريس، ١٧٨٧. ماسبيرو، العين القديمة، باريس، ١٩٢٧.

- Garcilasso De La Vega, Histoire des Incas, trad. Frans. Paris, 1787, t.1, P. 167. H. Maspero, La Chine Antique, Paris, 1927, PP. 251-252.

(١١) نيوانداجو ولوي، التنظيم الثنائي لدى الرامكوكاميكران (كانيلا) في جنوب البرازيل، الأناس الأمريكي، المجلد رقم ٢٩، ١٩٢٧، ص ٥٧٨.

- C.Nimuendaju et R.H. Lowie, The Dual Organization of the Ramkokamekran (canella) of southern Brazil, American Anthropologist, n.s., vol. 29, 1927, P. 578.

نفسها أو موضوعاتها الأساسية على الأقل، تمتدّ جتى تصل إلى أمريكا الوسطى، وذلك من خلال التضارب الذي نشهده في شعائر الأزتيك لدى أعضاء سلك النسر وسلك الببر. إذ إن هذين الحيوانين يقومان بدورهما في اسطوريات التوپي وغيرها من القبائل الأمريكية الجنوبية، والدليل على ذلك وجود شارة «الببر السماوي» والشعيرة التي تقضي بوضع طائر البعنق في قفص، في قريتي كسينغو وماشادو الأهليّتين. ثم أن هذا التشابه بين مجتمعي التوپي والأزتيك يتّسع ليشتمل على أوجه أخرى من الحياة الدينية. أفلا يسعنا القول، والحالة هذه، أن النموذج العياني الذي يشكل الرّد المخفّف الذي تردّ به الثقافات البدائية في السهوب المدارية إنما كان موجوداً في الهضبات الأندينية العليا؟

الجواب بسيط. لا شك في أن ثمة احتكاكات حصلت بين الحضارات الكبيرة التي استوطنت الهضبة وبين برابرة السهوب والغابة. وهي احتكاكات تتراوح بين التبادلات التجارية والاستطلاعات العسكرية والمناوشات التي تحصل في المواقع الأمامية. فقد كان أهالي منطقة الشاكو يعلمون بوجود الإنكا، وكانوا يصفون عن طريق السماع، عظمة مملكته للرحالة الأوائل. كما أن أوريلاّنا كان قد عثر على أشياء ذهبية في مجرى الأمازون الأوسط. فضلاً عن أن المنقبّين عثروا على فؤوس حديدية بيروفْية المنشأ على طوال سواحل ساو پاولو. غير أن الوتيرة المتسارعة التي حكمت توسّع الحضارات الأندينية وانحطاطها لم تفسح المجال إلا أمام تبادلات مبعثرة وقصيرة الأمد. ومن جهة أخرى، فنحن إنما تعرفنا إلى التنظيم المجتمعي لدى الأزتيك والإنكا من خلال المواصفات التي وصلتنا من بعض الفاتحين الذين كانوا مأخوذين بفتوحاتهم واكتشافاتهم، علماً بأن تلك المواصفات كانت ترتدي طابعاً سستامياً لم يكن يعبّر، على الأرجح، عن واقع الأمر. وهكذا علمنا، في كلا الحالتين، بوجود تحالف هشّ بين ثقافات شديدة الاختلاف والتباين فضلاً عن قدمها السحيق. أما أن تكون قبيلة بعينها قد احتلّت لفترة مؤقتة موقعاً بارزاً في هذا التحالف دون سائر القبائل الأخرى، فإن ذلك لا يخوّلنا حق الاستنتاج بأن عاداتها وتقاليدها كانت متّبعة على امتداد الأراضي التي بسطت نفوذها عليها، حتى ولو كان من مصلحة أعيانها وأشرافها أن يروّجوا لهذا الوهم، خاصة على مسامع الأوروبيين الذين قدموا حديثاً إلى تلك المنطقة. فالتاريخ لم يشهد لا في الپيرو ولا في المكسيك وجود امبراطورية بالمعنى الفعلي بحيث تسعى الشعوب المستعمرة من جانبها، سواء كانت شعوباً مستتبعة أو مجرّد شعوب شاهدة على عظمة الامبراطورية ومفتونة بها، إلى الاقتداء بنموذجها عبر ما لديها من وسائل متواضعة. أما المقايسة بين الثقافات العليا والثقافات الدنيا فتعود إلى أسباب أعمق وأبعد.

والواقع أن التنظيم الثنائي ليس إلا سمة واحدة من بين سمات عدة مشتركة بين النمطين. والواقع أيضاً أن هذه السمات مبعثرة على أشد ما يكون التبعثر. فهي تختفي وتعود إلى الظهور دون أن يكون لاختفائها وظهورها علاقة بالبعد الجغرافي أو بمستوى الثقافة المعنيّ. حتى يخيّل للمرء أنها مبثوثة في طول القارة وعرضها كيفما اتفق. إذ إنه يجدها حاضرة في بعض الأحيان وغائبة في أحيان أخرى، وتارة يجدها مجتمعة وطوراً منفردة، وأحياناً مرعيّة ونامية في حضارة كبرى، وأحياناً أخرى محفوظة بحرص وعناية في أدنى الحضارات. فكيف يتسنّى له والحالة هذه أن يوضح أمر كلٍّ من هذه الصُّدف عن طريق الظاهرات الانتشارية؟ إذ ينبغي أن نجعل لكل حالة من الحالات صلة تاريخية، وأن نحدّد مواقيت حصولها ونرسم خطة للهجرات التي أدت إليها. وهذا أمر لا يستعصي على التحقيق وحسب، بل إنه لا يتفق مع الواقع الذي يطالعنا بوضع متكامل شامل ويتطلّب منا فهماً له بوصفه شاملاً ومتكاملاً. إنه ظاهرة توفيقيّة واسعة الأبعاد تعود أسبابها التاريخية والمحلّية إلى عهد سابق بكثير على بداية ما اصطلحنا على تسميته بتاريخ أمريكا قبل كولومبس. لذا فإن المنهج السليم يهيب بنا أن نسلّم بها باعتبارها الوضع الاستهلالي الذي ننطلق منه، والذي تولّدت منه الثقافات العليا وتطورّت في كل من المسكيك والبيرو.

هل يسعنا الإهتداء إلى صورة ذلك الوضع الاستهلالي من خلال الحالة الراهنة لثقافات السهوب الدنيا؟ أمر مستحيل. إذ ليس ثمة مراحل انتقالية قابلة للرصد والإدراك، أو حقبات قابلة لإعادة التركيب، بين مستوى قبائل الجي الثقافي وبدايات ثقافة المايا والمستويات الغابرة التي عرفها وادي المكسيك. وبالتالي فإن بوسعنا أن نقول إن هذه وتلك قد نشأت جميعاً عن أساس ربما كان على الأرجح مشتركاً، لكن علينا أن نبحث عنه على صعيد وسيط بين الثقافات القائمة حالياً في السهوب والثقافات التي كانت تقوم في ما مضى في الهضاب.

وهناك إشارات عديدة تؤيد هذه الفرضية. أولها الأثريات التي عثرت في الماضي القريب على مراكز حضارية متطورة نسبياً على امتداد أمريكا المدارية: الأنتيل، الماراخو، الكوناني، الأمازون الأدنى، مصبّ التوكانتين، سهل الموخوس، سانتياغو دل استرو. هذا فضلاً عن المنحوتات الصخرية العظيمة التي وجدت في وادي الأورينوك وغيره من المناطق والتي تفترض أن يكون قد قام بها فريق عمل جماعي ما زلنا نجد حتى اليوم أمثلة تطبيقية مدهشة عن انجازاته لدى معشر التاپيراپي في مجال استصلاح الأراضي وزراعة

الجنائن[١٢]. وفي بداية الحقبة التاريخية كان أوريلاّنا يلحظ باعجاب وجود زراعات متفرعة وعديدة ونامية على امتداد الأمازون. فهل يُعقل أن نفترض أن القبائل الدنيا لم تساهم في أوج عهدها، بقسط معيّن على الأقل، في كل هذه الحيويّة التي ذكّرنا هنا بملامحها؟

والتنظيم الثنائي نفسه لا يشكل طابعاً اختلافياً بين أقوام السهوب. وقد لوحظ ذلك لدى سكان الغابة من الپارانتنتان والموندوروكو. ويحتمل أن يكون الأمر كذلك لدى التمبي والتوكانا، علماً بأنه أمر أكيد في كلا طرفي البرازيل، عند الأراواك والپاليكور والتيرينو. وقد لاحظنا شخصياً وجود بقاياه عند التوپي - كواهيب الذين يعيشون في منطقة ماشادو العليا، بحيث أن بوسعنا تحديد منطقة بكاملها تمتد من ضفة التوكانتين اليمنى حتى ريو ماديرا كان التنظيم الثنائي مرعياً فيها تارة بصيغه الأمية النسب وطوراً بصيغه الأبية النسب. فمن المستحيل تعيين التنظيم الثنائي في أميركا الجنوبية بوصفه السمة النمطية التي تسم الثقافات الأكثر بدائية ما دامت هذه الثقافات تتقاسمه مع جيرانها الذين يعيشون في الغابة والذين يُعتبرون خبراء في زراعة الجنائن وقناصين ماهرين يتمتّعون بثقافة أرفع بكثير.

ولا ينبغي أن نفصل التنظيم المجتمعي المعتمد لدى شعوب السهوب عن تنظيم جيرانهم الذين يعيشون في الوديان الحرجية وعلى ضفاف الأنهر. كما لا ينبغي لنا أن نقوم بالعكس، فنضع في المستويات الغابرة المزعومة قبائل مختلفة جداً من حيث زراعتها. ولنا في معشر البورورو مثل يبرهن بما لا يقبل الشك على خطأ هذا القياس. فقد سعى البعض إلى جعل البورورو في عداد «البدائيين الأقحاح»، أو إلى تقريبهم منهم، بأن أتوا بنصّ لڤون دن ستينن يقول فيه: «إن النساء اللواتي درجن على اقتلاع الجذور البريّة من الأدغال أخذن يقتلعن الغرسات الفتيّة (غرسات المنيهوت) بأن عمدن باعتناء إلى قلب التربة أملاً بالعثور على الجذور الصالحة للأكل. فهذه القبيلة من القناصين كانت تجهل كل شيء عن الزراعة الحقيقية، وخاصة التحلّي بالصبر انتظاراً لنموّ العساقيل»[١٣]. ثم جاء من يستنتج من هذا النصّ أن البورورو كانوا يعيشون، قبل احتكاكهم بالحملة العسكرية التي اخضعتهم، من

---

(١٢) بالدوس، التاپيراپي، مجلة المحفوظات البلدية، ساوپاولو، ١٩٤٤- ١٩٤٦.

- H. Baldns, os Tapirapé, Revista do Arquivo Municipal, Sao Paolo, 1944-1946.

(١٣) ڤون دن ستينن، حول الشعوب في أواسط البرازيل، برلين، ١٨٩٧، ص ٥٨١ من الترجمة البرتغالية، ساوپاولو، ١٩٤٠.

- K.VonDen Steinen, Unter den Naturvolkern Zentral-Brasiliens. 2e éd. Berlin, 1897, P. 581 de la traduction portugaise, Sao Paulo, 1940.

مجرّد القنص واللقاط. لكن هذا الاستنتاج يغفل عن أن النصّ المذكور إنما يعلّق على ما حصل في جنائن الجنود البرازيليين، لا في جنائن الأهالي، علماً بأن المؤلف يقول من ناحية أخرى «أن البورورو لا يأبهون بمعطيات الحضارة»[١٤]. يكفينا إذن أن ندرج هذه الملاحظات ضمن السياق الذي يقدّم لنا لوحة حيّة عن تفكك مجتمع البورورو تحت وقع أولئك الذين زعموا أنهم جاءوا لإصلاح ذات البين في صفوف قبائله، حتى يتبيّن لنا طابعها الذي يجعلها أقرب إلى النوادر والطُّرف. ولكن ما الذي تعلّمنا إياه هذه الملاحظات؟ هل تحيطنا علماً بأن البورورو لم يكونوا في ذلك الحين يفلحون الأراضي ويزرعونها؟ ولكننا نعلم أنهم كانوا منذ أكثر من خمسين عاماً عرضة لأسوأ أنواع الإبادة والمطاردة من قِبَل مستعمريهم. أم أنها تحيطنا علماً بأن الأهالي وجدوا أن السطو على جنائن المواقع العسكرية أفضل بالنسبة إليهم من فلح الأرض وزراعتها لحسابهم الخاص؟

بعد ذلك ببضع سنوات، لاحظ كوك، عام ١٩٠١، وجود «حقول من الذرة الصغيرة الصفراء» عند البورورو الذين يعيشون في بونتي دي پيدرا (وهو رافد من روافد ريو ساو لورنسو لم يكن معروفاً كل المعرفة)[١٥]. كما كتب رادن، عام ١٩٠٥، في معرض كلامه عن قرى ريو ڤرملهو التي كانت لا تزال مستقلّة يقول: «إن البورورو لا يزرعون أبداً في مستعمرة تيريزا كريستينا، وربما كان هذا هو السبب الذي جعل ڤون دن ستينن ـ الذي لم يرهم يزرعون إلا تحت وطأة الإكراه ـ يستنتج أنهم لم يكونوا يوماً قبيلة زراعية. لكن المستر فريك كان قد اكتشف لدى من كان لا يزال على حالته البرية منهم، مزارع مرعيّة بكل اعتناء...»[١٦]. بل أكثر من ذلك. فقد أتى المؤلف نفسه على وصف إحدى الشعائر الزراعية، وهي عبارة عن «احتفال شعائري لمباركة بواكير الغلال التي يؤدي أكلها إلى موت آكلها إذا هو لم يشارك في مراسم التقديس هذه» التي تقتضي غسل سبلة الذرة إبّان بداية

---

(١٤) المرجع المذكور، ص ٥٨٠.

(١٥) كوك، هنود البورورو في ماتو غروسو، البرازيل، مجموعة الذكرى المئوية السيمشسونية، المجلد رقم ٥٠، واشنطن، ١٩٠٨.

-W.A. Cook, The Bororo Indians of Matto Grosso, Brazil, Smithsonian Muscellaneous Collection, Vol. 50, Washington, 1908.

(١٦) فريك ورادن، مساهمات في دراسة هنود البورورو، مجلة المعهد الإناسي الملكي، مجلد رقم ٣٦، ١٩٠٦، ص ٣٩١- ٣٩٢.

-V.Fric and P.Radin, Contributions to the study of the Bororo Indians, Journal of the Royal Anthropological Institute., vol.36, 1906, PP. 391-392.

نضجها، ووضعها بعد ذلك أمام الأروتوراري (أو الكاهن) الذي يظل يرقص ويغنّي بين يديها لساعات طويلة يدخّن خلالها باستمرار ويغيب بعد ذلك في ضرب من الغيبوبة الصوفية. ثم إنه يأخذ بالانتفاض بكل جوارحه «ويعضّ على السبلة مطلقاً بين الحين والاخر صرخات مدوّية. وهذه الشعائر الاحتفالية تجري أيضاً عندما يصار إلى قنص طريدة كبيرة.. أو صيد كبير.. إذ إن البورورو يعتقدون أن كل من يمسّ اللحم أو الذرة قبل الصلاة عليها... لا بدّ أن يقضي نحبه هو وسائر ذويه»[17]. وعندما يعلم المرء أن مجتمع البورورو، باستثناء قرى ريو ڤرملهو، كان قد انهار انهياراً تاماً بين عامي ١٨٨٠ و١٩١٠، فإنه يجد عنتاً كبيراً في التسليم بأن الأهالي قد وجدوا، في تلك المرحلة المأساوية القصيرة، متّسعاً من الوقت ليكلفوا أنفسهم عناء تتويج هذه الزراعة الحديثة العهد بمثل هذه الشعائر الزراعية المعقّدة. اللهم إلا إذا كانوا يزاولون هذه الشعائر من قبل، مما يعني، في الوقت نفسه، أن الزراعة كانت أمراً تقليدياً لديهم.

فالمسألة تتلخص إذن في معرفة ما إذا كان من الممكن أن نتكلم عن وجود قناصين ولقاطيين حقيقيين في أمريكا الجنوبية. إن بعض القبائل تبدو لنا اليوم بمثابة البدائية جداً: غواياكي الپاراغوي، سيريونو بوليڤيا، نامبيكوارا منابع التاپاجوز، لقاطيّي وادي الأورينوك. غير أن تلك التي تجهل زراعة الجنائن جهلاً تاماً هي قبائل نادرة الوجود، فضلاً عن أن كلاً منها تكون معزولة وسط مجموعات أرفع مستوى منها. فإذا عرفنا تاريخ كلٍّ من هذه القبائل، فإن معرفتنا هذه من شأنها أن توضح لنا أوضاعها الخاصة بشكل أفضل مما توضحه لنا فرضية المستوى الغابر التي تعتبرها مجرّد مخلف من مخلفاته. فالقبائل المذكورة تقوم في معظم الأحيان على تعهّد الجنائن بشكل أولي وبسيط، لكن ذلك لا يصرفها عن مزاولة القنص والصيد واللقاط. وهذا أمر لا يكفي لإقامة الدليل على أننا حيال مزارعين مبتدئين، ولسنا حيال مزارعين متقهقرين نظراً لظروف مستجدّة فرضت عليهم.

لقد اقترح المأسوف عليه الأب كوپر تصنيفاً لقبائل أمريكا المدارية إلى مجموعتين رئيسيتين سمّاهما المجموعة «التي تعيش في الغابة» والمجموعة «التي تعيش على هامشها». وقسم المجموعة الهامشية بدورها إلى «فئة تعيش في السهوب» وأخرى «تعيش على تخوم الغابة»[18]. أما نحن فلن نحتفظ إلا بالوجه الرئيسي من هذا التمييز، وهو وجه ربما كان ذا فائدة عملية، لكن من الخطأ أن نرى فيه تمثيلاً فعلياً للوقائع. إذ ليس ثمة ما يؤكد، بل ليس

---

(١٧) فريك ورادن، المرجع المذكور.

(١٨) كوپر، المرجع المذكور.

ثمة ما يوحي، بأن السهوب كانت مسكونة في الزمن الغابر. بل العكس. إذ يبدو أن القبائل «التي تعيش في السهوب» تحاول أن تحافظ من خلال موطنها الحالي على بعض بقايا نمط الحياة في الغابة.

إن التمييز الجغرافي الأشد وضوحاً والأكثر حضوراً في ذهن الأهالي في أمريكا الجنوبية هو التمييز بين السهوب والغابة. فالسهوب لا تتّصف في نظرهم بأنها غير صالحة لإنشاء الجنائن وحسب، بل إنها لا تصلح أيضاً للقاط المحاصيل البرية: إذ إن نمو النبات والحياة الحيوانية فيها فقير ومدقع. أما الغابة البرازيلية فهي على العكس من ذلك معين لا ينضب من الأثمار والطرائد. وطالما حرص القوم بين الحين والاخر على نكش تربتها فإنها تظلّ غنية وخصبة. والتضارب بين جنائنيّي الغابة وقنّاصي السهوب لا يخلو من دلالة ثقافية: فهو لا يقوم على أساس طبيعي. إن الغابة وضفاف الأنهر تشكل في البرازيل المدارية أفضل الأمكنة لمزاولة تعهّد الجنائن والقنص والصيد **فضلاً عن** القطاف واللقاط. وإذا كانت السهوب مهجورة من البشر فذلك يعود إلى اجتماع هذه العوامل كلها. ونحن لا يسعنا أن نميّز بين زراعة سبقت تعهّد الجنائن والغيطان تقتصر عليها شعوب السهوب، وبين زراعة رفيعة المستوى تقوم على تعهد الجنائن في الوقائد الحرجية: إذ إن شعوب الغابة ليسوا فقط أمهر الجنائنيّين (من بين الجنائنيين الاخرين) بل هم أفضل القطافيّين واللقطايين أيضاً (من بين الاخرين كذلك). والسبب في ذلك بسيط جداً: إذ إن ما يمكن التقاطه في الغابة أكثر مما يمكن التقاطه خارجها. فتعهُّد الجنائن والقطاف يتعايشان إذن في كلا المكانين، لكن أسلوبي الحياة هذين يظلان متطورين أيضاً في واحد منهما أكثر من تطورهما في الاخر.

ثم إن تمكُّن مجتمعات الغابات من وسطها الطبيعي تمكّناً أفضل، يتجلّى كذلك عبر تمكّنها من الأجناس البّرية والأجناس المزروعة سواء بسواء. فالوسط النباتي يتغيّر بين شرقي الغابة المدارية وغربيها. لكن نمط الحياة يتغيّر أقل من تغيّر الأجناس المستعملة: فصناعة السلال والمذاري وسواها تظل واحدة، فلا يختلف إلا نمط السعفة والجريدة المتخذة لصنعها. والمخدرات تقوم بالدور نفسه في أداء الشعائر، لكنها تُستحضر من نباتات مختلفة. هكذا تتغيّر المستحضرات، لكن أوجه استخدامها تظل واحدة. كما نجد من جهة أخرى، أن رتابة السهوب لا تُحدث إلا تأثيراً سلبياً. فهي لا تنفتح على احتمالات جديدة، وإنما تقلّص من احتمالات الغابة وحسب. فليس ثمّة من «زراعة في السهوب». أما ما يُزعم أنه كذلك فليس إلا ردّاً مخفّفاً وصدى باهتاً وتقليداً مقصّراً للزراعة في الغابة. ولو خُيّرت الشعوب اللقاطية لكانت اختارت سكنى الغابة شأنها في ذلك شأن الجنائنيّين سواء بسواء. أو على

الأصح، لكانت ظلت في الغابة لو أنها استطاعت إلى ذلك سبيلاً. فإذا كنا لا نجدها فيها اليوم، فإن ذلك لا يعود إلى «زراعة السهوب» المزعومة التي اختصّت بها دون غيرها من الشعوب، بل يعود إلى كونها قد طردت من الغابة طرداً. هكذا مثلاً كان معشر التاپويا قد دُفعوا دفعاً باتجاه الداخل، بفعل موجات الهجرة الكبيرة التي قام بها معشر التوپي.

فإذا كان ذلك كذلك، فإن المرء لا يسعه عندئذ إلا أن يسلّم مختاراً بأن الموطن الجديد كان له، في هذه الحالة المعينة أو تلك، أن يُحدث تأثيراً إيجابياً. إذ ربما كانت مهارة البوروورو في القنص قد تبلورت أو تعزّزت على الأرجح بفعل ارتيادهم للمستنقعات التي تعجّ بالطرائد على مجرى الپاراجواي الأوسط. ولا شك في أن المكانة التي يحتلها الصيد في اقتصاد الكُسنغو أرفع وأعظم من تلك التي كان من الممكن أن يحتلها في المناطق الشمالية التي جاء منها معشر الأويتو والكامايورا. لكن قبائل السهوب تظل تتمسك بالغابة وبشروط الحياة في الغابة كلما وجدت إلى ذلك سبيلاً. إذ إن كل الجنائن والغيطان إنما تتمّ في ذلك الشريط الضيق الذي يحيط، حتى في السهوب، بمجاري المياه الأساسية. والواقع أن القبائل لا يسعها أن تزرع في مكان اخر. لذا نجد معشر الباكيري يسخرون من الأيّل الأسمر الذي بلغ من الحماقة مبلغاً جعله يزرع المانيهوت في الأدغال[١٩]. هذا والأهالي يقومون بأسفار طويلة حتى يصلوا إلى الغابة حيث يتسنّى لهم أن يجدوا بعض المنتوجات اللازمة لصناعتهم كالخيزران الغليظ والأصداف والبذور. وأبلغ من ذلك مواصفات تعهّد النباتات البريّة وإعدادها. إذ نجد أن قبائل الغابات تخصّ هذه النباتات بكنز ثمين من المعارف والطرائق. هكذا نجدهم يستخرجون النشاء من لب بعض خوص النخيل، ويصنعون النبائذ من تخمير بعض الحبوب في الهواء الطلق، ويستعملون بعض النباتات السامة في غذائهم. كل هذا يقتصر، عند شعوب السهوب، على لقاط يتمّ كيفما اتفق يعقبه التهام سريع. كما لو أن القوم صاروا مضطرين فجأة للتعويض عن زوال نظام غذائي كان يتّصف بضرب اخر من التوازن. حتى أن اللقاط والقطاف بالذات ينّمان عندهم عن تقنيات مُفقرة ومُنتَقَصة[٢٠].

* * *

---

(١٩) ڤون دن ستينن، المرجع المذكور، ص ٤٨٨.

(٢٠) ليڤي - ستروس، حول التنظيم الثنائي في جنوبأمريكا، مجلة أمريكا الأهلية، المجلد رقم ٤، مكسيكو، ١٩٤٤. التوپي - كاواهيب ضمن دليل هنود الجنوب الأمريكي، المؤسسة السميثسونية، المجلد ٥، واشنطن ١٩٤٨. =

إن الاعتبارات الانفة الذكر لا تنطبق إلا على أميركا المدارية. لكنها إذا صحّت، تساعدنا على استخلاص معايير ذات صلاحية أعمّ وقابلة للاستعمال في كل حالة من الحالات التي تقع تحت فرضية الغبور الصحيح. ولا شك لدينا في أننا سنصل عندئذ إلى نفس النتيجة، وهي أن الغبور الحقيقي مسألة من اختصاص الباحثين في الأثريات وما قبل التاريخ. لكن على النيّاس الذي يختص بدراسة المجتمعات الحيّة والراهنة أن لا ينسى أنها بحكم كونها حيّة وراهنة **لا بدّ أن تكون قد عاشت ودامت وبالتالي تغيّرت**. بيد أن التغيُّر إذا كان يسفر عن شروط حياتية وتنظيمية من البساطة بحيث لا تذكُر إلا بحالة غابرة، لا يسعه أن يكون إلا تقهقراً. فهل يتسنّى لنا، إذا نحن زاولنا ضرباً من النقد الداخلي، أن نميّز بين هذا الغبور الموهوم والغبور الحقيقي؟

إن بداية مجتمع من المجتمعات تُطرح عادة كمشكلة من خلال المفارقة التي تظهر بين هذا المجتمع وجيرانه القرباء أو البعداء. وذلك إذ يُلاحَظ وجود اختلاف في المستوى الثقافي بين هذا المجتمع والمجتمعات التي يسهل مقارنته بها. فتبدو ثقافته أفقر من ثقافتها، نظراً لغياب أو عدم كفاية التقنيات التي يقول الباحثون إن استعمالها الشائع، بل اختراعها، يعود إلى الحقبة الحجرية الجديدة [النيوليتية]: كالمساكن الدائمة، والقيام على الجنائن، وتربية الدواجن، وصقل الحجر، والحياكة، وصنع الفخار. وقد جرت العادة على إضافة التنظيم المجتمعي المتمايز إلى هذه السمات المذكورة - رغم أن ذلك ليس بالأمر الأكيد. ولا مجال للشك في وجود هذه المفارقات في بعض أنحاء العالم. غير أنها في حالة الغبور الموهوم التي تناولناها هنا، لا يتنافى بعضها مع بعض: نعني بذلك أن المجتمعات المغنيّة لا تختلف

- C.Lévi-strauss, On Duel Organisation in South America, America Indigena, Vol.4, Mexico, 1944; = The Tupi-Kawahib, in Handbook of South American Indians, Smithsonian Institution, Vol.V, Washington, 1948.

هذا وقد تعرضت إعادة التركيب هذه لنقد سديد من قبل الآنسة دي كيروز. فهي تأتي على ذكر عدة سمات هامة من الأسطوريات والشعائر عند الشيرنتي توحي بأن هؤلاء الأهالي عاشوا في السهوب لمدة طويلة. إنني أعترف أن في الأمر مشكلة ما رغم المجازفات التي تعتور الاجتهاد حول بعض الموضوعات الأسطورية، على ما يفعل الشرنتي إنفسهم، والنظر إلى تلك الموضوعات المنتشرة في أنحاء العالم الجديد، من كندا حتى البيرو، على ضوء التاريخ الاقتصادي لقبيلة معينة. انظر ماريا دي كيروز، مقولة الغبور في النياسة والتنظيم المجتمعي لدى الشرينتي، مجلة الإناسة، مجلد رقم ١، عدد ٢ ساوپاولو، ١٩٥٣، ص ٩٩- ١٠٨.

- Maria Isaura Pereira De Queiroz, A noção de arcaismo em etnologia e a organização social dos Xerente, Revista de Anthropologia, vol.1, N° 2, Sao Paulo, 1953, PP. 99-108.

من جميع الأوجه عن جيرانها المتطورة، بل تختلف عنها في بعض الأوجه فقط، إذ إننا نجد في مجالات أخرى، أوجهاً عديدة للمقايسة بين الفريقين.

والمثل الواضح على ذلك هو المثل الذي تناولناه هنا بالتعليق، وهو التنظيم الثنائي. ففي أميركا الجنوبية تمثّل هذه المؤسسة (أو بالأحرى هذه الترسيمة التنظيمية) عنصراً مشتركاً بين عدة مجتمعات تشتمل على أكثرها بدائية وأكثرها تقدماً، مع وجود سلسلة بكاملها من الوسطاء بين هذين الطرفين. كما أن لغة البورورو ولغة النامبيكوارا تنمّان عن قرابة لا مراء فيها مع بعض اللهجات التي تقع خارج النطاق الجغرافي لهاتين القبيلتين، وتختص بها حضارات أرقى منهما. أما المظهر الجسدي، وهو مظهر مختلف في المجموعتين، فيوحي بأصول جنوبية بالنسبة للمجموعة الأولى وشمالية بالنسبة للمجموعة الثانية. وكذلك الأمر بالنسبة للتنظيم المجتمعي وبعض المؤسسات العائلية والمؤسسات السياسية والأسطوريات التي تذكّر جميعاً بهذه السمة أو تلك التي ينبغي البحث في أماكن أخرى عن صيغها المكتملة والمتطورة. وبالتالي، فإذا كانت مشكلة الغبور إنما تطرح من خلال وجود الفروقات بين المجتمعات، فلا بدّ من الإشارة فوراً إلى أن هذه الفروقات لا تشتمل، في حالة المجتمعات الغابرة ـ الموهومة، على كل أوجه المجتمع: إذ إن هناك أوجهاً متشابهة تظل توازن الأوجه المتضادّة.

فإذا نظرنا إلى المجتمع «الغابر» المزعوم من حيث بنيته الداخلية، لا من حيث قياسه على غيره، كان لنا أن نتوقع أمراً عجباً: فهذه البنية تزخر بالعناصر المتضاربة والمتناقضة. ومثال النامبيكوارا معبّر وبليغ بهذا الصدد، إذ إن هذه العائلة اللغوية المنتشرة فوق مساحة تصل إلى نصف مساحة فرنسا، تنمّ عن مستوى ثقافي من أكثر المستويات البدائية التي نقع عليها اليوم في العالم. كما أن بعض أرهاط النامبيكوارا على الأقل ما زالوا على جهل تام ببناء المنازل الدائمة وصنع الفخار. أما الحياكة وتعهّد الجنائن فلا يزالان عندهم في أبسط أشكالهما. وأما حياة الترحّل التي ينقسمون بموجبها إلى جماعات تضمّ كل منها خمس أو ست عائلات تجتمع لفترة مؤقتة تحت ظل رئيس بلا سلطة فعلية، فيبدو إنها تخضع كلياً لمقتضيات قطاف المنتوجات البرية تحت طائلة الموت من الجوع. بيد أن ثقافة النامبيكوارا تفاجئنا بسيل من الألغاز، في الوقت الذي يتوقع المرء أن يجد فيها تقنيات في غاية البساطة وتنظيماً في غاية الفقر إذا هو أخذ بالاراء التبسيطية السائدة.

ما زال القارىء يذكر تلك المفارقة التي وجدناها، عند البورورو، بين الشعيرة الزراعية المتطورة والزراعة التي يبدو أن لا وجود لها، والتي تبيّن بعد البحث المتأنّي أنها موجودة.

هكذا شأن النامبيكوارا الذين يُعربون في حقل قريب من هذا الحقل الزراعي (في أميركا المدارية حيث يؤكل المانيهوت، لا يشكل الغذاء والسم فئتين متنافيتين) عن وضع مماثل، وإنما عكسي. فالنامبيكوارا قوم يملكون خبرة واسعة في شؤون السموم، وعلى رأسها الكورار الذي يكثر وجوده عندهم أكثر من سائر المناطق الجنوبية. وعند النامبيكوارا لا يترافق إعداد هذا السمّ مع أية شعائر ولا مع أية عملية سحرية أو طريقة سريّة، كما هي الحال عند غيرهم. فوصفة الكورار تقتصر لديهم على المادة نفسها، كما أن طريقة إعداده تشكّل نشاطاً عادياً نافلاً. ومع ذلك نجد أن لدى النامبيكوارا نظرية في السموم تستدعي جميع أنواع الاعتبارات الصوفية وتستند عل نظرة ميتافيزكية للطبيعة. لكن الطريف في الأمر هو أن هذه النظرية لا تتدخل في صنع السموم الحقيقية، وإن كنا نجدها في موقع الصدارة من صنع واستخدام وتعاطي منتوجات أخرى يطلقون عليها نفس الأسم ويعزون إليها نفس المفعول، لكنها في الحقيقة مواد لا ضرر منها وذات طابع سحري محض.

إن هذا المثل يستحق أن نتوقف عنده لأنه غنيّ بالدلالات. فهو أولاً يجمع بين المعيارين اللذين أقترحناهما من أجل رصد الغبور الموهوم وتعيينه. إن وجود الكورار في مكان يبعد مسافة كبيرة عن منطقة وجوده وانتشاره الحالية، وعند شعب ثقافته أدنى من ثقافة الشعوب التي نجد لديها الكورار عادة، يشكّل وجهاً من أوجه **الائتلاف الخارجي**. لكنّ إيجابية إعداده ـ في مجتمع يستخدم في نفس الوقت سموماً سحرية، ويطلق على جميع سمومه تسمية واحدة دون تمييز بينها، ويضفي على مفعولها مسحة ميتافيزكية ـ تشكّل وجهاً من أوجه **الاختلاف الداخلي** ذا قيمة أكثر وأكثر دلالة: فوجود الكورار عند النامبيكوارا بحلته التي يقتصر فيها على مادته الأساسية، وخلّو إعداده من كل أنواع الشعائر، يطرح علينا بصورة ملفتة للنظر مسألة ما إذا كانت السمات التي تبدو غابرة في ثقافتهم هي بالفعل سمات غابرة، أم أنها لا تشكل بالأحرى بقايا ومخلفات من ثقافة تعرّضت للانحطاط والإفقار. فنحن نرى أن تفسير التناقض القائم بين النظرية والتطبيق في مجال السموم عن طريق القول بزوال الشعائر المعقدة التي ترافق إعداد الكورار في المناطق الشمالية، أمر له نصيب من الاحتمال أكبر بكثير من تفسير كيفية استتباب هذه النظرية ذات الطابع الغيبي على أساس المعالجة الاختبارية المحض لجذور الستريكنوس السامّة.

ثم إن هذا الاختلاف ليس الاختلاف الوحيد. إذ إن النامبيكوارا ما زالوا يقتنون فؤوساً من الحجر المصقول ذات الصنعة البديعة. غير أنه لم يعد بوسعهم صنع مثل هذه الفؤوس، بل يقتصرون فقط على صنع مقابض جديدة لها. أما الأدوات الحجرية التي

يسوّونها فتقتصر على بعض الشظايا غير المنتظمة الشكل التي لا تحظى منهم إلا بعناية بسيطة. كما أن غذاءهم يقتصر في معظم أيام السنة على القطاف واللقاط. لكن اشتغالهم على المنتوجات البريّة لا علاقة له بتلك التقنيّات الرفيعة التي نجدها عند شعوب الغابة. فإذا اتفق لهم أن عرفوا تلك التقنيات فإنهم يستخدمونها بطريقة مفشكلة. هذا وكل مجموعات النامبيكوارا تزاول شيئاً من تعهّد الجنائن خلال الفصل الممطر، وكلها تمارس صنع السلال والمذاري وما شابه، وبعضها يسوّي نوعاً من الفخار المتين رغم شكله المشوّه. غير أنهم، رغم السنة الرهيبة التي تصيبهم خلال فصل الجفاف، لا يُحسنون حفظ محصولهم من المانيهوت إلا بدسّ الأرغفة المصنوعة من لبابه تحت التربة مما يؤدي إلى تلف ثلاثة أرباعها لدى استخراجها بعد أسابيع أو شهور. ذلك أن مقتضيات حياة الظعن والترحال وافتقادهم للمساكن الثابتة تحول بينهم وبين استخدام صيعانهم وسلالهم لهذه الغاية. وهكذا نجد من ناحية أولى اقتصاداً ينتمي إلى مرحلة ما قبل إنشاء الجنائن ولا يترافق مع أية تقنية من التقنيات المختصة بهذا النمط من الحياة، كما نجد في الناحية الثانية أن معرفة القوم بمختلف أنماط الأوعية لا تفلح في جعل الزراعة عندهم اهتماماً من الاهتمامات الثابتة. ويمكننا أن نضرب أمثلة أخرى مستعارة من مجال التنظيم المجتمعي. فمجتمع الأپينايي لا يشبه المؤسسات الاسترالية إلا من حيث المظهر(٢١). لكن تعقيده السطحي الشديد يُخفي تمايزات شديدة البساطة، حتى أن قيمة السستام الوظيفية تتصف بفقر مدقع.

وهكذا فإننا نتبيّن معيار الغبور الموهوم من خلال وجود ما سميناه بالائتلافات الخارجية والاختلافات الداخلية جنباً إلى جنب. لكن بوسعنا أن نتقدم خطوة أخرى. إذ إن أوجه الإئتلاف والاختلاف تتضادّ، في الثقافات الغابرة الموهومة، عبر سمة إضافية يختصّ بها، هذه المرة، كلّ شكل من الشكلين عندما نتناوله على حدة.

لنتناول من جديد مثل النامبيكوارا ولنلقِ نظرة سريعة على جدول إئتلافاتهم الخارجية. إن هذه الائتلافات لا تتمّ مع ثقافة مجاورة واحدة كان لها أن تمارس، بحكم قربها الجغرافي أو بحكم تفوقها التقني أو السياسي أو الروحي الساحق، ضرباً من التأثير

---

(٢١) نيموانداجو، الإپينايي، ١٩٣٩. ليڤي - ستروس، البنى المجتمعية في البرازيل الوسطى والشرقية. ١٩٤٩. الفصل السابع من هذا الكتاب.

- C.Nimuendoju, The Apinayé, The catholic University of America Anthropological series, n° 8, Washington, 1939. C.Lévi-strauss, Les structures sociales dans le Brésil central et oriental, Proceedings of the 29th congress of Américanists, New York, 1949.

على مجتمع غابر معزول حافظ على نفسه بأعجوبة من الأعاجيب. لا بل إن نقاط التجاوب تقرّب النامبيكوارا من مجموعة بكاملها من الشعوب، بعضها قريب وبعضها بعيد، بعضها مماثل لها من حيث مستوى الثقافة وبعضها متقدّم جداً عليها. فنمطهم الجسدي هو النمط المكسيكي القديم لا سيما ذاك الذي نجده على الساحل الأطلسي من المكسيك. ولغتهم قريبة من لهجات مضيق أميركا الجنوبية وشمالها. كما أن تنظيمهم العائلي وموضوعاتهم الدينية الرئيسية، فضلاً عن المفردات المتعلقة بهذه الموضوعات، تذكّرنا بمعشر التوبي الجنوبيين. أما طريقة تحضيرهم للسموم وعاداتهم القتالية(وهي عادات مستقلة، إذ إن الكورار إنما يستخدم في شؤون القنص وحسب) فتتّصل بمنطقة الغويان. كما أن أعرافهم الزواجية تثير لدينا أصداءً أنديني‌ة. وكذلك الأمر بالنسبة للبورورو حيث نجد لديهم نمطاً جسدياً جنوبياً، وتنظيماً سياسياً غربياً، ونمط معيشة شرقياً، بالقياس على المنطقة التي يعيشون فيها حالياً.

هكذا تخضع أوجه الائتلاف إذن لنسق مبعثر. خلافاً لذلك، تتركّز أوجه الاختلاف في صلب الثقافة بالذات، فتمسّ قرارة بنيتها وتؤثر على كنهها الخاص. حتى ليُخيّل إلينا أنها هي التي تضفي على الثقافة فرادتها وخصوصيتها. فنحن نجد لدى النامبيكوارا كل عناصر المركّب النيوليتي أو معظمها. إذ إنهم يتعهدون الجنائن ويغزلون القطن ويحيكون منه عصيبات لرؤوسهم، ويجدلون الألياف، ويسوّون الطين. لكن هذه العناصر لا تتوصل إلى الانتظام وتظل تفتقد لما يؤلّف بينها. ومن ناحية أخرى، نظيرة للأولى، نجد أن هوسهم باللقاط يقصّر دائماً عن ابتداع التقنيات المتخصصة. وهكذا يظل الأهالي مشلولي الحركة أمام اختيار مستحيل. فثنائية نمط معيشتهم تتخلل حياتهم اليومية وتطغى على كل مواقفهم النفسانية وتنظيمهم المجتمعي وأفكارهم الميتافيزيكية. والتضادّ بين النشاط الرجالي الذي يقوم على القنص ورعاية الجنائن، وكلاهما مُجزٍ ومتقطّع، وبين النشاط النسائي الذي يقوم على اللقاط والقطاف، وكلاهما ذو نتائج ثابتة وإن هزيلة، يصبح: تضاداً بين الجنسين، يجعل من النساء كائنات عزيزة الشأن سرّاً وحقيرة الشأن علناً، وتضاداً بين فصلين، فصل الظعن والترحال، وفصل المقرّ الثابت، وتضاداً بين أسلوبين من أساليب الوجود: أسلوب يتحدّد بموجب ما نقترح تسميته بالموئل المؤقت والسلّة الدائمة، وأسلوب التكرار الرتيب الذي تتصف به العمليات الزراعية: واحدهما غنيّ بالمحن والمغامرات، والاخر يؤسس للاطمئنان الرتيب. وأخيراً يجد هذا المجموع كله ترجمته على الصعيد الميتافيزيكي، في تفاوت المصير الذي ينتظر الرجال والنساء: فالأنفس الرجالية تظل تتقمص إلى الأبد، على نحو ما يصار إلى المضيّ في زراعة وقيد أصحابها بعد فترات طويلة من الإراحة، أما الأنفس النسائية

فتذروها الرياح والأمطار والعواصف بعد الموت، فيكون مصيرها هباء كهباء القطاف واللقاط النسائيين[٢٢].

إن فرضية بقاء المجتمعات الغابرة، وهي فرضية مبنيّة على اكتشاف أوجه اختلاف خارجية بين ثقافة هذه المجتمعات وثقافة المجتمعات المجاورة لها، تصطدم إذن، في حالة الغبور الموهوم، بعقبتين كبيرتين. أولهما أن أوجه الاختلاف الخارجية ليست كافية العدد بحيث تقضي قضاء كلياً على أوجه الائتلاف، الخارجية هي الأخرى. فضلاً عن أن أوجه الائتلاف الخارجية هذه **ليست نمطية**، أي أنها، عوضاً عن أن تنشأ في صلب مجموعة أو في صلب عدد من المجموعات المحدّدة ثقافياً وجغرافياً، تتشعّب في كل الاتجاهات وتستحضر مجموعات متباينة في ما بينها. أما ثانية العقبتين، فهي أن تحليل الثقافة الغابرة الموهومة يستخرج، بوصفه سستاماً مستقلاً، عدداً من أوجه الاختلاف الداخلية التي تكون، هذه المرة، **نمطية**، أي أنها تمسّ بنية المجتمع بالذات ولا مفرّ من تهديدها لتوازنه المخصوص. ذلك أن المجتمعات الغابرة الموهومة مجتمعات محكوم عليها [بالزوال] ويُفترض أن يتبيّن لنا ذلك بحكم الموقع الهشّ الذي تحتلّه ضمن الوسط الذي تحاول الاستمرار فيه وحيال جيرانها الذين يخضعونها لوطأتهم.

أما أن تغرب هذه السمات الحميمة عن بال المؤرخ أو الباحث الاجتماعي الذي يشتغل على وثائق، فأمر يُفهم بسهولة ويُسر. لكن الباحث المحقق الذي يشتغل في الحقل لا يجوز له أن يغفل عنها. إن الخلاصات النظرية التي خلصنا إليها تستند إلى وقائع مشهودة بصورة مباشرة في أمريكا الجنوبية. يبقى أن يقول الاختصاصيون بشؤون ماليزيا وأفريقيا كلمتهم حول ما إذا كانت خبرتهم تؤيد خلاصاتنا في المجالات التي تنطرح عليهم فيها نفس المشكلات. فإذا تمّ الاتفاق حول هذه الخلاصات نكون قد حققنا إنجازاً كبيراً في مجال تحديد وتعيين الموضوع الخاص بالأبحاث النياسيّة. إذ إن هذه الأبحاث إنما تقوم على عدد من طرائق الاستقصاء التي لا تستمدّ ضرورتها من الشروط الخاصة التي تحكم عدداً من المجتمعات بقدر ما تستمدّها من الشرط المخصوص **الذي نجد أنفسنا حياله** إذ نعاين

---

(٢٢) ليفي ـ ستروس، الحياة العائلية والمجتمعية لدى هنود النامبيكوارا، باريس، ١٩٤٨. المداران الحزينان، باريس، ١٩٥٥.

- C.Lévi-strauss, La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwere, Paris, 1948. Tristes Tropiques, Paris, 1955.

مجتمعات لا تنوء تحت عبء أيّ قضاء أو قدر محتوم. وبهذا المعنى نستطيع تحديد النياسة بوصفها تقنية من تقنيات التغرّب والاغتراب.

أما المهمّة الملحّة في الوقت الراهن فتتلخص في مساعدة النياسة على التخلص من تلك الرواسب الفلسفية التي ما زالت كلمة «بدائي» تجرّها وراءها. فالمجتمع البدائي الحقيقي ينبغي أن يكون مجتمعاً متّسقاً ومنسجماً مع نفسه، إذ أنه يصبح بمعنى من المعاني مجتمعاً قائماً برأسه حيال نفسه. لكننا رأينا، بالعكس، أن المجتمعات التي تبدو لنا، في منطقة واسعة من العالم، ومن خلال عدد من الاعتبارات المميزة بالنسبة لدراستنا، على أكبر قسط من الغبور، إنما هي مجتمعات منخورة بأنواع شتى من أوجه الاختلاف التي يستحيل أن تخفى علينا من خلال أمارات **الحدث**.

هذا والشروخ العديدة التي صمدت وحدها في وجه دواهي الزمن، لا تستطيع على الاطلاق أن توهمنا بوجود نبرة أصيلة حيث كانت تتجاوب، في الماضي، أصداء التناغم المفقود.

الفصل السابع

البنى المجتمعية في أواسط البرازيل وشرقها[1]

انصبّ الاهتمام في السنوات الأخيرة على عدد من قبائل البرازيل الوسطى والشرقية التي كان مستوى ثقافتها المادية المنخفض مدعاة لتصنيفها في عداد القبائل المغرقة في البدائية. إن هذه القبائل تتّصف ببنية مجتمعية شديدة التعقيد تشتمل على سساتيم مختلفة ذات نصفين يتقاطعان في بينهما ويضطلعان بوظائف محدّدة، كما تشتمل على عشائر وطبقات سنّ وروابط رياضية واحتفالية وأشكال تجمعية أخرى. أما أبرز الأمثلة التي وُصفت من قِبلَ كولباتشيني ونيموانداجو ومن قِبَلنا شخصياً، على أثر بعض الاخرين، فقد اخذت من عند الشرينتي الذين ينقسم مجتمعهم إلى نصفين يعتمدان أبيّة النسب والزواج الخارجي وينقسمان بدورهما إلى عشائر، ومن عند الكانيلا والبورورو الذين ينقسمون إلى نصفين يعتمدان أمّيّة النسب والزواج الخارجي وأشكالاً تجمعية أخرى، وأخيراً من عند الأپينايي الذين ينقسمون أيضاً إلى نصفين يعتمدان أمّيّة النسب والزواج غير الخارجي. أما الأنماط التي تتّصف بتعقيد أشد، أي بسستام مزدوج من نصفين منقسمين إلى عشائر، وبسستام مثلّث من نصفين غير منقسمين، فإننا نجده عند كل من البورورو والكانيلا.

وقد جرى الاتجاه العام لدى المعاينين والمنظّرين على تأويل هذه البنى المعقّدة انطلاقاً من التنظيم الثنائي الذي كان يبدو أنه يمثل أبسط أشكالها[2]. وكان ذلك يعني اتّباع إرشادات المعرّفين الأهليين الذين كانوا يجعلون هذه الأشكال الثنائية في موقع الصدارة من

---

(١) نشرت هذه المقالة تحت العنوان المذكور في: محاضر المؤتمر الثالث والعشرين للمستمركين، منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٥٢.

-Proceedings of the 29th congress of Americanists, Univ. of Chicago Press, 1952, in Sol Tax, ed. Indian Tribes of Aboriginal America, PP. 302-310.

(٢) غير أن لوي حذّر، منذ العام ١٩٤٠، من مغبّة القياس الخاطىء على السساتيم الاسترالية.

أوصافهم. إن كاتب هذه المداخلة لا يمتاز من هذه الناحية عن زملائه. غير أن الشك الذي ساوره منذ فترة طويلة كان قد دفعه إلى الافتراض بأن البنى الثنائية التي تشهدها المنطقة المذكورة ما هي إلا رواسب متبقيّة من بنى أقدم منها. وسيتبيّن لنا مما يلي أن هذه الفرضية كانت غير كافية.

والواقع أننا نحاول هنا أن نبيّن أن وصف المؤسسات الأهلية كما جاء في كتابات الباحثين الميدانيين ـ بمن فيهم نحن شخصياً ـ تتفق على الأرجح مع الصورة التي يكوّنها الأهالي عن مجتمعهم. لكننا نرى أن هذه الصورة تقتصر على كونها نظرية، أو على الأصح على كونها صورة تجميلية للواقع الذي هو من طبيعة مختلفة تماماً. ويترتّب على هذه البيّنة التي لم تكن قد استُثْمِرت حتى الان إلا من خلال الأپينايي، نتيجتان هامتان: أولاهما أن التنظيم الثنائي لدى أقوام البرازيل الوسطى والشرقية ليس تنظيماً طارئاً وعارضاً وحسب، بل كثيراً ما يكون وهمياً، وثانيتهما اننا مسوقون نحو اعتبار البنى المجتمعية بمثابة الأشياء المستقلّة عن الوعي الذي يكوّنه البشر حولها (رغم أنها تنظم وجودهم)، فضلاً عن إمكانية أن يكون اختلافها عن الصورة التي يكوّنونها عنها لا تقلّ عن اختلاف الواقع الطبيعي عن التصوّر الحسّي الذي نكوّنه عنه وعن الفرضيات التي نصيغها حوله.

نبدأ بالمثل المأخوذ من عند الشيرنتي كما وصفه نيمواندانجو. يتوزع هؤلاء القوم الذين يشكلون جزءاً من المجموعة المركزية من عائلة الجي على عدة قرى تتألف كل منها من نصفين يعتمدان أبيّة النسب والزواج الخارجي وينقسمان بدورهما إلى عشائر يعتبر الأهالي أن ثلاثاً منها هي العشائر الأصلية، فضلاً عن عشيرة رابعة تنسبها الخرافة إلى قبيلة غريبة كانت «وقعت في الأسر». وتتميّز هذه العشائر الثمان ـ أربعة في كل نصف ـ عن طريق الوظائف الاحتفالية والامتيازات. لكن أيّاً من العشائر، أو من الفريقين الرياضيين، أو من الروابط الرجالية الأربع فضلاً عن الرابطة النسائية المتصلة بها، أو من طبقات السن الست لا يتدخل في تدبير أمور الزواج التي تتوقف فقط على سستام النصفين. وهكذا يتوقع المرء أن يجد، بناء عليه، تلك اللوازم التي تترتّب عادةً على وجود التنظيم الثنائي: تمييز الأنسباء بين متقاطعين ومتوازين، خلط الأنسباء المتقاطعين بصرف النظر عن كونهم من طرف الأب أو من طرف الأم، واعتماد الزواج المفضّل بين الأنسباء المتقاطعين من كلا الطرفين. بيد أن الوضع لا يمتّ إلى هذه الحالة بصلة تذكر.

في عمل سابق نذكّر هنا سريعاً بخلاصاته[٣]، كنا قد ميّزنا بين الصيغ الأساسية التي يتخذها التبادل الزواجي بين ثلاثة أشكال تتجلّى تباعاً من خلال الزواج المفضّل بين الأنسباء المتقاطعين من كلا الطرفين والزواج بين ابن الأخت وبنت الأخ، والزواج بين ابن الأخ وبنت الأخت. وقد اطلقنا على الشكل الأول اسم **التبادل الحصري** الذي نريد به أنه ينطوي على قسمة المجموعة إلى شطرين أو إلى عدد يقبل القسمة على اثنين. بينما اطلقنا تسمية **التبادل المعمّم**، على الشكلين الاخرين، لنعني به أن هذين الشكلين قد يتمّان بين أيّ عدد كان من الأقران. فالفرق بين الزواج من طرف الأم والزواج من طرف الأب ينشأ عندئذ عن أن الأول يمثّل أكمل وأغنى أشكال التبادل الزواجي، إذ إن الأقران يتوجهون بموجبه توجهاً نهائياً في إطار بنية متكاملة ومفتوحة إلى ما لا نهاية. بينما نجد أن الزواج من طرف الأب، وهو «أقصى» أشكال التعامل بالمثل، لا يصل المجموعات إلا أزواجاً أزواجاً، وينطوي على قلب الدورات كلها قلباً كاملاً في غضون جيل واحد. ينجم عن ذلك أن يكون الزواج من طرف الأم مصحوباً في العادة بمصطلحات للقرابة اطلقنا عليها اسم «المصطلحات المتوالية»: إذ لما كان وضع الجبوب لا يتعرض لأي تغيّر من حيث علاقة بعضها ببعض، فإن الذين يتعاقبون على احتلالها يتّجهون نحو التوحّد تحت اسم واحد، كما يُصار إلى اهمال الفروقات بين الأجيال. أما الزواج من طرف الأب فهو يؤدي بدوره إلى مصطلحات «متناوبة» تعبّر، من خلال تضاد الأجيال المتتالية وتماهي الأجيال المتناوبة، عن أن الأبن يتزوّج بالاتجاه المضادّ للاتجاه الذي تزوّج به أبوه (ولكن بنفس الاتجاه الذي تزوّجت به أخت أبيه)، وبنفس الاتجاه الذي تزوّج به أب أبيه (وإنما بالاتجاه المضادّ للاتجاه الذي تزوّجت به أخت أب أبيه). أما البنات فيصحّ عليهن الوضع النظير والعكسي. كما تنشأ لدينا من جراء ذلك نتيجة ثانية: فنحن نجد في الزواج من طرف الأم مفردتين مختلفتين للدلالة على نمطين من المتصاهرين لا مجال للخلط بينهم أبداً: «أزواج الأخوات» و«إخوة الزوجات». أما في الزواج من طرف الأب فإن هذه الإزدواجية تنتقل داخل الجبّ الواحد للدلالة على أقرباء الدرجة الأولى في كلا الطرفين تبعاً لجنسهم: وهكذا يتميّز الأخ والأخت اللذين يخضع كل منهما لمصير مضادّ لمصير الاخر من حيث الزواج، بموجب الظاهرة التي أجاد ف .وليامس وصفها في ميلانيزيا، واطلق عليها اسم «الانتماء الجنسي» فيتلقى كل منهما على سبيل الامتياز جزءاً من وضع سلفه الذي (أو التي) اتّبع مصيره

---

(٣) البنى البسيطة للقرابة، ١٩٤٩.

الزواجي، أو يمثل المصير المكمّل له. فيكون، حسب الحالة الواحدة، ابناً، للأم ـ وبنتاً، للأب ـ والعكس بالعكس.

عندما نطبّق هذه التعريفات على حالة الشرينتي سرعان ما تتضح لنا فيها بعض الشائهات. فلا مفردات القرابة تنطبق على مقتضيات السستام الثنائي أو التبادل الحصري، ولا قواعد الزواج تصحّ على هذه المقتضيات. بل إنها تتضاد فيما بينها، إذ يرتبط كل شكل بإحدى صيغتي التبادل المعمّم الأساسيتين. هكذا نجد أن مصطلحات القرابة تتضمّن أمثلة عدّة على التسميات المتوالية:

ابن أخت الأب = ابن الأخت

ابن أخت الزوجة = أخ الزوجة

زوج أخت الأب = زوج الأخت = زوج البنت.

كما نجد أن نمطي الأنسباء المتقاطعين متميزان أيضاً. ورغم ذلك فالزواج لا يجوز إلا من النسيبة التي من طرف الأب [أي بنت العمّة] وبالتالي فهو محظّر من النسيبة التي من طرف الأم [أي بنت الخال]، الأمر الذي يُفترض به أن ينطوي على مصطلحات متناوبة، لا متوالية كما هي الحال بالضبط. ونجد في الوقت نفسه أن عدداً كبيراً من المصطلحات الواحدة التي تطلق على أشخاص ينتمون إلى نصفين مختلفين (أم، بنت أخت الأم، أخ وأخت، أولاد أخ الأم، أولاد أخت الأب، أولاد الأخ، إلخ.) توحي بأن القسمة إلى نصفين لا تمثّل الجانب الأساسي من البنية المجتمعية. وهكذا يسوقنا تفحّص مصطلحات القرابة وقواعد الزواج، رغم سطحيته، إلى الخلاصات التالية: وهي أن كلاً من المصطلح وقواعد الزواج لا تتفق مع تنظيم ثنائي يعتمد الزواج الخارجي، فضلاً عن أن المصطلح من جهة، وقواعد الزواج من جهة ثانية، يرتبطان بشكلين يتنافى كل منهما مع الاخر، ناهيك بتنافيهما معاً مع التنظيم الثنائي.

غير أننا نجد، بالمقابل، مؤشرات توحي بوجود زواج من طرف الأم، على تناقض مع شكل الزواج الوحيد المشهود وهو الزواج من طرف الأب. والمؤشرات المذكورة هي التالية: ١: الزواج الجمعي من امرأة ومن بنت لها ولدت من زواج اخر. وهذا شكل من أشكال تعدد الأزواج يقترن عادة بزواج من طرف الأم وبعزوة لسلالة الأم (رغم أن العزوة حالياً هي عزوة لسلالة الأب). ٢ ـ وجود مفردتين متبادلتين بين الأشخاص المتصاهرين، هما

إيمابلي وايزاكمو(*)، مما يدعو إلى الظن بأن علاقة المتصاهرين تظل دائماً وحيدة الجانب (إما «أزواج أخوات» وإما «إخوة زوجات»)، بحيث لا يجوز أن يكونا الأمرين معاً في الوقت نفسه)(٤). ٣ ـ وأخيراً وعلى الأخص، هناك الدور الذي يقوم به خال الخطيبة، وهو دور لا يستقيم وجوده في سستام من نصفين.

إن التنظيم الثنائي يتّصف بوجود التعامل بالمثل من حيث الخدمات المتبادلة بين النصفين، اللذين هما متعاضدان ومتضادّان في الوقت نفسه. ويتجلّى هذا التعامل بالمثل من خلال جملة من العلاقات المخصوصة التي تقوم بين ابن الأخت وخاله اللذين يظلان ينتميان إلى نصفين مختلفين مهما كانت صيغة العزوة. بيد أن هذه العلاقات التي تتقلص في شكلها الكلاسيكي عند الشرينتي لتقتصر على تلك العلاقة الخاصة التي تقوم بين الناركوا(**)، تبدّل موضعها، على ما يبدو، لتصبح علاقة بين الزوج أو الخطيب من جهة، وخال **الخطيبة** من جهة أخرى. فلنتوقف قليلاً عند هذه النقطة.

إن خال الخطيبة يقوم بالوظائف التالية: فهو يخطط لإبعاد الخطيب تمهيداً لزواجه وينجز هذا التخطيط. وهو يستردّ بنت أخته في حال الطلاق ويحميها من شرّ زوجها. كما أنه يُجبر أخ الزوج على الزواج منها في حال وفاة زوجها. كما أنه يتضامن مع الزوج للثأر من مغتصب بنت أخته في حال اغتصابها، إلخ. فهو، بتعبير اخر، حفيظ بنت أخته وحاميها، بالتعاون مع الزوج، وضدّه إذا لزم الأمر. بيد أنه إذا كان سستام النصفين يتمتّع بالفعل بقيمة وظيفية، فإن خال الخطيبة يُفترض به أن يكون من الناحية الاصطلاحية، بمثابة «أب» الخطيب، مما يجعل دوره كمبُعِد (وحفيظ لزوجة أحد «ابنائه» من شرّ زوجها) غير مفهوم على الاطلاق. فينبغي أن يكون هناك دائماً ثلاثة جبوب متميزة على الأقلّ: جبّ

(*) aimapli و izakmu.

(٤) لقد اعترض مايبوري ـ لويس («القرابة والتنظيم المجتمعي في البرازيل الوسطى»، محاضر مؤتمر المستمركين الثاني والثلاثين، كوبنهاغن، ١٩٥٦) بأن أخ الزوجة يُسمّى بلغة الشرنتي إيكا ـ ري aika-rie. لكن العلاقة هنا، كما يُفهم من سياق الكلام، ليست علاقة قرابة مخصوصة، بل إن المفردات التي احتفظت بها اللغة، على ما يقول نيموانداجو (١٩٤٢، ص ٣١)، هي تلك التي يستعملها الحموان والصهر في تخاطبهم بعد ولادة الأولاد الذين نشأوا عن الزواج، أي أنها تستعمل في تخاطب «العاطيَيْن» و «الآخذ».

- M.Maybury-Lewis, Kinship and social organization in Central Brazil, Proceedings of the XXXIInd congress of Anericanists, Copenhagen, 1956.

(**) les narkwa، وهم أشخاص تربطهم علاقة قرابة ما عند هؤلاء القوم (م).

الإيّا، وجبّ زوجة هذه الإيّا، وجبّ أم زوجة الإيّا، الأمر الذي لا يتفق مع سستامٍ من مجرّد نصفين.

خلافاً لذلك نجد أن الخدمات المتبادلة بالمثل كثيراً ما تتمّ بين أفراد النصف الواحد: ففي مناسبة اطلاق الأسماء المؤنثة، تتمّ التبادلات الاحتفالية بين النصف المقابل لنصف البنات وبين أخوالهنّ الذين ينتمون إلى نصف أصحاب الاحتفال. ثم أن الأعمام هم الذين يقومون بتأهيل الصبيان الذين ينتمون وإياهم إلى نصف واحد. وإبان اطلاق اسم وكيدي(*) على صبيّين اثنين ـ وهذا هو الامتياز الوحيد الذي تتمتّع به رابطة النساء ـ يعمد أخوال الصبيّين إلى تجميع الطرائد لتستولي عليها نساء النصف المقابل، والذي هو بالتالي نفس النصف الذي ينتمي إليه الأخوال المذكورون. وباختصار، فإن الأمور تجري كما لو أن هناك تنظيماً ثنائياً، لكنه مقلوب على رأسه. فإذا توخينا الدقة، كان لنا أن نقول إن دور النصفين يصبح في حكم الملغيّ: فعوضاً عن أن يصار إلى تبادل الخدمات بين النصف والاخر، نجد أنها تتمّ داخل النصف الواحد، وذلك بمناسبة نشاط مخصوص يدور في صفوف النصف الاخر. فهناك إذن على الدوام ثلاثة أطراف لا طرفان وحسب.

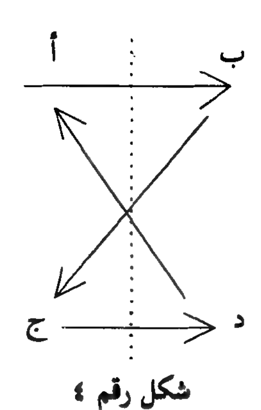
ليس من العبث أن نجد في مثل هذه الشروط بنية شكلية على صعيد الروابط تتفق اتفاقاً تاماً مع إحدى قواعد التبادل المعمّم. إذ إن الروابط الرجالية الأربع إنما تتّخذ شكل الحلقة المغلقة. وإذا شاء أحد الرجال أن يغيّر رابطته، فعليه أن يقوم بذلك وفقاً لنسق مُحكم لا يتبدّل. وهذا النسق هو نفس النسق الذي يحكم تحويل الأسماء المؤنثة والذي يُعتبر امتيازاً من امتيازات الروابط الرجالية. هكذا يتحصّل لدينا في نهاية المطاف النسق التالي:

كْرارا ← كْريريكْمو ← أَركَمْها ← أَنّورووا ← (كرارا)

وهو صورة عكسية لنفس النسق الذي يحكم التكوين الأسطوري للروابط ولتحويل أعباء الاحتفال بمراسم الپادي من رابطة إلى أخرى.

فإذا انتقلنا إلى مجال الأسطورة، وجدنا بانتظارنا مفاجأة احتياطية. والواقع أن الأسطورة تقدّم لنا الروابط بوصفها **طبقات سنّ** تناسل بعضها عن بعض وفقاً لنسق متتابع (من الأصغر سنّاً إلى الأكبر سنّاً). غير أن أمكنة اجتماع الروابط، في ساحة القرية، تكاد تقع على شاكلة زوجين، زوج في شرق منزل العازبين وزوج في غربه. وهكذا فإن النسق الذي تتمّ بموجبه الانتقالات أو التحويلات الشعائرية من رابطة إلى أخرى يصبح، بناء على

(*) Wakedi.



شكل رقم ٤

التوزيع المكاني المذكور، من النمط الذي يمثله الشكل رقم ٤ (نيموانداجو ١٩٤٢، ص ٣٧ و٦١)، وكأنما هي تشكل نصفين. فالزوجان يشتملان على كل من الطبقات غير المتوالية، بل المتقابلة، كما لو أن هذين النصفين كانا يتكونان كلٌ من طبقتين، وكما لو أن الطبقات الأربع كانت، كما قلنا، خاضعة لقاعدة واحدة من قواعد التبادل المعمّم. ولنذكر، في معرض الردّ على النقد الذي وجهّه لنا مايبوري ـ لويس عندما نشرنا هذه المقالة للمرة الأولى (انظر المرجع المذكور) أن الخدمات التي تتبادلها الروابط بمناسبة صنع الأقنعة وإعدادها والتي تجري، على ما يقول نيموانداجو، حسب الصيغة أ ← ب، د و ب ← أ، ج، لا يسعها، بالمقابل، إلا أن تشهد على وجود بقيّة من بقايا قاعدة التبادل إياها أو على وجود إرهاصات بهذه القاعدة.

تلخيصاً لهذا الحجاج الذي لم نستطع هنا إلا إبراز مفاصله الأساسية، نسجل النقاط التالية:

١ـ ليس ثمة حواجز عازلة بين النصفين اللذين يعتمدان الزواج الخارجي والروابط وطبقات السن. فالروابط تقوم بوظيفتها كما لو أنها طبقات زواجية، إذ إنها تستجيب لمقتضيات قواعد الزواج ومصطلحات القرابة على نحو أفضل من استجابة النصفين لها. وهي تبدو على الصعيد الأسطوري بمثابة طبقات السنّ، وفي الحياة الاحتفالية تتجمع في سستام نظري من نصفين. أما العشائر فهي وحدها التي تبدو غريبة على هذا المجموع المتعضّي، وكأنها لا تبالي به. وبالتالي فإن الأمور تجري وكأنما النصفان والروابط وطبقات السن ليست إلا ترجمة ركيكة ومجزّأة لواقع مضمر ومستتر.

٢ـ أما التطور التاريخي الوحيد الذي يمكّننا من توضيح أمر هذه السمات المتناقضة فهو التالي:

أ) بالأصل، كانت هناك ثلاثة جبوب تعتمد تعتمد أبيّة النسب والإقامة بين ذوي الأب فضلاً عن التبادل المعمّم (زواج بينت أخ الأم).

ب) ثم جرى إدخال نصفين يعتمدان أمّيّة النسب مما اقتضى:

ج) إنشاء جبّ رابع يعتمد الإقامة بين ذوي الأب (العشيرة الرابعة في كل من النصفين القائمين حالياً، أو ما أطلق عليه اسم «القبيلة التي وقعت في الأسر». كما أن أسطورة أصل الروابط تؤكد أنها كانت في البداية ثلاثة).

د) دبّ النزاع بين قاعدة العزوة (إلى طرف الأم) وقاعدة الإقامة (بين ذوي الأب) مما أدّى إلى

هـ) اعتماد النصفين لمبدأ العزوة الأبيّة النسب. فضلاً عن

و) خسارة في الوقت نفسه للدور الوظيفي الذي تقوم به الجبوب بعد تحوّلها إلى روابط، وذلك عبر بروز ظاهرة «المقاومة الرجالية» التي نشأت مع دخول النصفين بشكلهما البدائي الأميّ النسب..

نمرّ الآن بصورة أسرع على الأمثلة الأخرى التي يأتي في صدارتها معشر البورورو. ويجدر بنا أن نشير قبل كل شيء إلى التناظر الملحوظ الذي نجده بين مؤسسات الشرنتي والبورورو. فالقبيلتان تقيمان في قرى مستديرة الشكل ينقسم كل منها إلى نصفين يعتمدان الزواج الخارجي ويضمّ كلٌّ منهما أربع عشائر فضلاً عن دار للرجال تقع في الوسط. ويظل هذا التوازي قائماً رغم تضادّ المفردات تضاداً يعود إلى طبيعة المجتمعين، من حيث اعتماد أحدهما لأبيّة النسب واعتماد الاخر لأميّة النسب: فدار الرجال البورورو تظل مفتوحة أمام الرجال المتزوجين، بينما تُكرّس دار الشرنتي للعازبين فقط. والدار نفسها تعتبر مكاناً لممارسة العلاقات الجنسية عند البورورو، في حين أن الالتزام بالعفّة شرط أساسي من شروط الدخول إليها عند الشرنتي. كما أن العازبين من البورورو يسوقون الفتيات أو النساء عنوة إلى تلك الدار ليمارسوا معهن علاقات جنسية خارج أطر الزواج، في حين أن فتيات الشرنتي يدخلن إليها بقصد تدبير الأزواج فقط. فلا مجال للشك إذن في أن المقارنة مشروعة ومبرّرة.

وقد أمدّتنا بعض الأبحاث التي جرت مؤخراً بمعلومات جديدة حول سستام القرابة والتظيم المجتمعي. إذ تبيّن من الوثائق الغنية التي نشرها الأب أليبيزتّي حول سستام القرابة أنه إذا كانت الإزدواجية بين الأقارب «المتقاطعين» و«المتوازين» تتم على ما يرام (على نحو ما يتوقع المرء أن تتمّ الأمور في سستام من نصفين يعتمدان الزواج الخارجي)، فإنها رغم ذلك لا تعيد إنتاج القسمة إلى نصفين بل تتقاطع معها: إذ إننا نعثر من جديد على مفردات واحدة في كلا النصفين. فإذا شئنا أن نقتصر على بعض الأمثلة البارزة نقول إن الإيّا تطلق اسماً واحداً على أولاد أخيها وأولاد أختها رغم أن الفريقين ينتميان إلى نصفين مختلفين. وإذا كنا نجد في جيل الأحفاد تلك الإزدواجية بين «أبناء وبنات» (وهما مفردتان مخصّصتان مبدئياً لأحفاد النصف المقابل لنصف الإيّا) من جهة، و«أصهرة وكنائن» (وهما مفردتان مخصصتان مبدئياً لأحفاد نصف الإيّا) من جهة أخرى، فإن التوزيع الفعلي لهذه

المفردات لا يتفق مع القسمة إلى نصفين. فمن المعلوم أن مثل هذه الشائهات تشكل في قبائل أخرى، كالميووك الكاليفورنيين مثلاً، مؤشراً على وجود تجمعات تختلف عن النصفين وتتمتع بأهمية أكبر منهما. كما يُلاحظ من جهة أخرى أن سستام البورورو ينطوي على تماهيات بارزة، مثل:

ابن ابن أخ الأم، الذي يسمّى: زوج البنت، حفيد؛

بنت بنت أخت الأب، التي تسمى: أم الزوجة، جدّة

وخاصة:

ابن أخ أم الأم، وابن أبن أخ أم أم الأم، اللذين يُسميّان: إبن؛

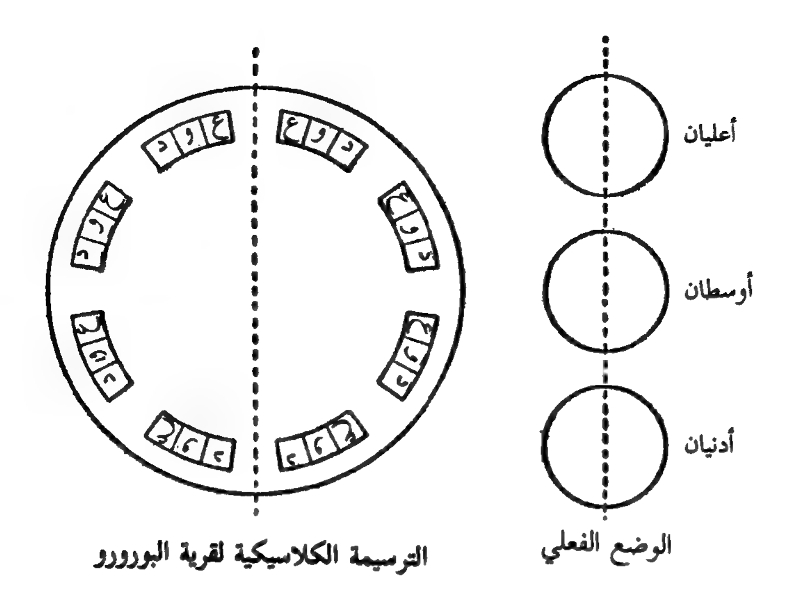
مما يذكّر تذكيراً مباشراً ببنى القرابة التي تنتمي إلى نمط بنك ـ أمبريم ـ بنتكوت(*)، خاصة وأن جواز الزواج من بنت بنت أخ الأم في كلا الحالتين، يؤيد المقارنة المذكورة ويعزّزها(٥).

أما في حقل التنظيم المجتمعي فقد أشار الأب أليبزتّي إلى أن كل نصف من النصفين لا يزال يضمّ أربع عشائر وأن الزواج لا يُعتبر مفضّلاً بين بعض العشائر وحسب، بل يُفترض به أن يقرن بين شطرين معيّنين من كل عشيرة. وهكذا تصبح كل عشيرة منقسمة إلى ثلاثة أشطر تعتمد العزوة إلى سلالة الأم كما هي الحال في العشيرة: شطر أعلى، وشطر أوسط، وشطر أدنى. وبما أن لدينا عشيرتان مرتبطتان فيما بينهما عبر الزواج المفضّل، فإن الزواج لا يمكن أن يتمّ إلا بين شطرين أعليين أو شطرين أوسطين أو شطرين أدنيين. فإذا صحّ هذا الوصف (علماً بأن معلومات الأباء الساليزيين كانت دائماً موضع ثقة) يتبيّن لنا انهيار الترسيمة الكلاسيكية لمؤسسات البورورو. إذ مهما كان شأن الزواجات المفضّلة التي تقرن بعض العشائر فيما بينها، فإن العشائر الفعلية تفقد كل قيمتها الوظيفية (وقد سبق لنا أن أشرنا إلى واقع مماثل عند الشيرنتي)، بحيث يعود مجتمع البورورو ليقتصر على ثلاث مجموعات تعتمد الزواج الداخلي: مجموعة عليا، مجموعة وسطى، ومجموعة دنيا، تنقسم كل منها إلى شطرين يعتمدان الزواج الخارجي، دون أن يكون هناك أية صلة قرابة بين المجموعات الرئيسية الثلاث التي تشكل بالفعل ثلاثة مجتمعات فرعية (الشكل رقم ٥).

---

(٥) إلا أن الزواج عند البورورو يظل جائزاً، من الناحية المبدئية، من بنت أخ الأم، مما يشير إلى أن علينا أن لا نشتطّ في دفع المقارنة أشواطاً بعيدة.

(*) Bank-Ambrym-Pentecôte



الشكل رقم ٥

وبما أن مصطلحات القرابة تبدو غير قابلة للسستمة إلا بناء على ثلاثة جبوب مبدئية ما لبثت أن تضاعفت فصارت ستة: أب الزوجة، أم، زوج البنت، وهي جبوب مرتبطة بسستام من التبادل المعمّم، فإننا نجد أنفسنا مسوقين بالتالي، كما هي الحال عند الشرينتي، إلى افتراض وجود سستام بدائي مثلث الأبعاد كان قد تداعى بفعل الثنائية التي فرضت عليه.

إن تناول مجتمع البورورو بوصفه مجتمعاً يعتمد الزواج الداخلي أمر مثير للعجب بحيث إن المرء يتردّد كثيراً قبل الإقدام عليه، لولا أن ثلاثة مؤلفين مختلفين كانوا قد توصّلوا إلى نفس النتيجة بعد أن اشتغل كل منهم على حدة على وثائق نيمواندداجو المتعلقة بالأپينايي. فمن المعلوم أن النصفين في مجتمع الأپينايي لا يعتمدان الزواج الخارجي وأن الزواج يتنظم لديهم عبر قسمة المجموعة الواحدة إلى أربعة كييي(*) تبعاً للصيغة التالية: رجل من الشطر أ يتزوج امراءة من الشطر ب، رجل من الشطر ب يتزوج أمراة من ج، ورجل

(*) quatre Kiyé

من ج يتزوج امرأة من د، إلخ. ولما كان الصبيان ينتمون إلى كيبي أبيهم وكانت الفتيات تنتمين إلى كيبي أمهم، فإن القسمة الظاهرة إلى أربع مجموعات خارجية الزواج تشتمل على قسمة فعلية إلى أربع مجموعات داخلية الزواج: رجال أ ونساء ب، أقرباء فيما بينهم، ورجال ب ونساء ج أقرباء فيما بينهم، رجال ج ونساء د أقرباء فيما بينهم، ورجال د ونساء أ أقرباء فيما بينهم، في حين أنه لا وجود لأية قرابة بين الرجال والنساء المتجمعين في كل كيبي[٦]. وهذا هو بالضبط الوضع الذي وجدناه عند البورورو على ضوء المعلومات المتوفرة لدينا حالياً، مع فرق وحيد هو أن المجموعات الداخلية الزواج عند هؤلاء الأخيرين هي ثلاثة عوضاً عن أن تكون أربعة. كما أن هناك مؤشرات توحي بأن هناك وضعاً مماثلاً عند التابيرابي. في ظل هذه الشروط يستطيع المرء أن يتساءل عما إذا كانت قاعدة الزواج عند الأبينايي، وهي القاعدة التي تحرّم الاقتران بين الأنسباء، والامتيازات التي تتمتع بها بعض عشائر البورورو من حيث الزواج الداخلي (إذ يسعها أن تعقد قرانات فيما بينها رغم انتمائها إلى نفس النصف) لا ترمي، عبر وسائل متضاربة، إلى معالجة انشقاق المجموعة بنفس الطريقة: إما عن طريق الاستثناءات الرهاقية، وإما عن طريق الزواجات التي تُعقد بشكل يتنافى مع القاعدة، اعتماداً على أن ابتعاد درجتها يجعل اكتشافها أقل سهولة.

من المؤسف أن تكون والثغرات النقاط الغامضة التي يشكو منها كتاب نيموانداجو حول معشر التنبيرا الشرقيين لا تساعد على دفع التحليل قدماً إلى الأمام. غير أنه لا مجال للشك في كوننا، هنا أيضاً، حيال نفس العناصر التي تنتمي إلى عقدة مشتركة في كل المنطقة الثقافية التي نحن بصددها. إذ إن لدى التنبيرا مصطلحات متوالية بصورة سستامية:

ابن أخت الأب	=	أب
بنت أخت الأب	=	اخت الأب
ابن أخ الأم	=	ابن الأب
بنت البنت	=	بنت الأخت

(٦) نُشرت في المدة الأخيرة دراسة للسيد روبرتو داماتا («إعادة نظر موجزة في المورفولوجيا المجتمعية لدى الأبينايي»، ميونيخ، ١٩٧١) يدحض فيها صاحبها بناء على دراسة حقلية تحليل نيموانداجو لإوالة الكيبي، بل لحقيقة وجدها أصلاً. فينبغي بالتالي استئناف النظر في المسألة بعد أن ينتهي السيد داماتا من نشر كل المواد التي جمعها (١٩٧٤).

- Roberto de Matta, «Uma Breve Reconsideracao da morphologia social apinayé», Verhandlungen des XXXVIII internationalen Amerikanistenkongresses, Band III, Munchen, 1971.

كما أن تحريم الزواج بين الأنسباء المتقاطعين (كما هي الحال عند الأبينايي) رغم وجود النصفين اللذين يعتمدان الزواج الخارجي؛ ودور خال الخطيبة بوصفه حامياً لبنت اخته من شرّ زوجها، وهو وضع وجدناه، كما أشرنا، عند الشيرنتي؛ والحلقة التي تدور ضمنها طبقات السن، وهي مماثلة لحلقة الروابط عند الشيرنتي وحلقة الطبقات الزواجية عند الأبينايي؛ وأخيراً تجمع القوم عبر أزواج من المجموعات المتقابلة من حيث تنافسها الرياضي، كما هي الحال بالنسبة لروابط الشيرنتي في وظائفها الاحتفالية، كل هذه الأمور تتيح لنا القول بأن المشكلات المطروحة لا تختلف اختلافاً كبيراً فيما بينها.

نستخلص من هذا العرض الذي نعتذر عن طابعه الترسيمي، ثلاث نتائج:

١ـ إن دراسة التنظيم المجتمعي لأقوام البرازيل الوسطى والشرقية ينبغي أن تتمّ بكاملها في الحقل. أولاً، لأن الوظافة الفعلية لهذه المجتمعات تختلف اختلافاً شديداً عن مظهرها السطحي الذي لم يلاحظ غيره حتى الان. ثانياً لأن هذه الدراسة ينبغي أن تقوم على أساس المقارنة. وليس ثمة مجال للشك في أن البورورو والكانيلا والأبينايي والشرنتي قد سستموا كلٌّ على طريقته مؤسسات فعلية تتصف بأنها متقاربة جداً وأبسط من صياغتها المعلنة في ان واحد. بل أكثر من ذلك: فمختلف أنماط التجمع التي نجدها في هذه المجتمعات: ثلاثة أشكال من التنظيم الثنائي، عشائر، طبقات سن، روابط، إلخ، لا تمثّل، كما هي الحال في استراليا، عدداً مقابلاً من التشكيلات التي تتمتّع بقيمة وظيفية، بل تمثّل سلسلة من التعبيرات كلٌّ منها جزئي وناقص، لكنها تعبّر جميعاً عن بنية مضمرة واحدة دون أن تستنفذ التعبير عن واقع هذه البنية.

٢ـ إن على الباحثين المحقّقين في الحقل أن يعتادوا على تناول أبحاثهم من وجهين مختلفين. فهم معرّضون دائماً لخلط نظريات الأهالي حول تنظيمهم المجتمعي (فضلاً عن الصورة السطحية التي يقدمونها عن مؤسساتهم حتى تتمشّى مع النظرية) ووظافة المجتمع الفعلية. فقد يكون بين الاثنين فرق كبير بمثل الفرق بين فيزياء أبيقورس أو ديكارت، مثلاً، والمعارف التي نستمدّها من تطور الفيزياء المعاصرة. فتصورات الأهالي الاجتماعية لا تشكل جزءاً وحسب أو صورة فقط عن تنظيمهم المجتمعي: بل إنها قد تتنافى تنافياً تاماً مع هذا التنظيم أو تجهل بعض عناصره، كما هي الحال في المجتمعات المتقدمة.

٣ـ وقد رأينا بهذا الصدد أن التصورات الأهلية في أواسط البرازيل وشرقها، فضلاً عن الكلام المؤسساتي الذي تتعبّر من خلاله، تشكّل جهداً يائساً يرمي إلى وضع نمط معين من البنى في موضع الصدارة: نصفان أو طبقتان تعتمدان الزواج الخارجي الذي لا يقوم بالفعل

إلا بدور ثانوي، هذا إن لم يكن دوراً وهمياً خالصاً. فوراء الثنائية ووراء تناظر البنية المجتمعية تناظراً ظاهرياً، يتكهن المرء بوجود تنظيم ثلاثي غير متناظر، أبعد منه غوراً وعمقاً(٧)، وبأن مقتضيات التشكيلة الثنائية قد فرضت على وظافته المنسجمة صعوبات ربما كانت مستحيلة التذليل. ولكن لماذا تحتاج مثل هذه المجتمعات المزودّة بمعامل مرتفع من الزواج الداخلي كلّ هذه الحاجة الماسّة إلى تضليل أنفسها، بأن تتصور ذاتها خاضعة لمؤسسات خارجية الزواج وكلاسيكية الشكل، رغم أنها لم تختبر مثل هذه المؤسسات اختباراً مباشراً؟ إن هذه المشكلة التي حاولنا في مكان اخر أن نجد حلاً لها، إنما تنتمي للإناسة العامة. أما أن تُطرح هذه المشكلة بصدد نقاش تقنيّ إلى هذا الحدّ وبالنسبة لمنطقة جغرافية محدودة إلى هذه الدرجة، كالنقاش والمنطقة اللذين نحن بصددهما، ففي ذلك خير دليل على الاتجاه الحالي الذي تنحو إليه الدراسات النياسيّة، وعلى أن النظرية والاختبار لا بدّ أن يسيرا بعد اليوم جنباً إلى جنب في حقل العلوم المجتمعية.

---

(٧) لقد سبق لألفرد مترو أن أشار إلى وجود هذا التنظيم الثلاثي عند معشر الأويكوما، لكن وجوده لم يتثبت نظراً للعلّة القائلة بأنه سيكون عندئذ «فريداً من نوعه في البرازيل». بالنسبة للائحة المراجع المعتمدة في كتابة هذا الفصل راجع المجلّد الذي استُلّ منه أو لائحة المراجع الموجودة في آخر هذا الكتاب.



الفصل الثامن

هل للتنظيمات الثنائية وجود؟[1]

كان العالم الذي نحتفل بذكراه يوزّع اهتمامه بين امريكا واندونيسيا. وربما كان الجمع بين هاتين المنطقتين قد عزّز الجرأة والخصوبة اللتين امتازت بهما طروحات البروفسور دي جوسلين دي جونغ النظرية، إذ يبدو لي أن الطريق الذي اختطّه لنفسه على هذا النحو يحفل بكثير من الوعود بالنسبة للنظرية النياسيّة، نظراً لما تعانيه هذه النظرية من صعوبة في تعيين المجال الذي تصحّ المقارنة فيه: إذ أنها إما أن تجد نفسها مضطرة للمقارنة بين معطيات متقاربة جداً من حيث الجغرافيا والتاريخ، فلا يسعها أن تتأكد مما إذا كانت حيال ظاهرات عدة، لا حيال ظاهرة واحدة متّصفة بالتنوع السحطي، وإما أن تجد نفسها حيال ظاهرات متباينة جداً، مما يجعل المقارنة بينها أمراً غير مشروع لأنها تتمّ بين أمور لا تقبل المقارنة.

إن أمريكا وأندونيسيا تقدمان الوسيلة الكفيلة بالخروج من هذا الإشكال المستعصي. فالنيّاس الذي يعكف على دراسة المعتقدات والمؤسسات في هاتين المنطقتين من العالم يشعر في قرارة نفسه بقناعة حدسية مفادها أن الأمور فيهما تنتمي إلى طبيعة واحدة. وقد حاول البعض أن يجدوا مقوّمات أساسية مشتركة بين المنطقتين تجعل القرابة بينهما أقرب إلى الأفهام. لكنني لا أريد هنا أن أناقش فرضياتهم المثيرة رغم تهوّرها. إذ أنني أرى من الناحية التي انظر من خلالها إلى الأمور ان من الممكن أن نكون حيال تشابه بنياني بين مجتمعات كان لها أن تقوم باختيارات متقاربة من بين سلسلة الممكنات المؤسساتية التي لم تكن على الأرجح بلا حدود. وسواء تفسّر قياس البعض على البعض الآخر من خلال اشتراك الطرفين بأصل واحد، أو كان ناجماً عن تشابه عرضي في المبادىء البنيانية التي تحكم التنظيم المجتمعي والمعتقدات الدينية في كلا الفريقين، فإن الموافقة بينهما تظل واردة. واعتقد أن خير

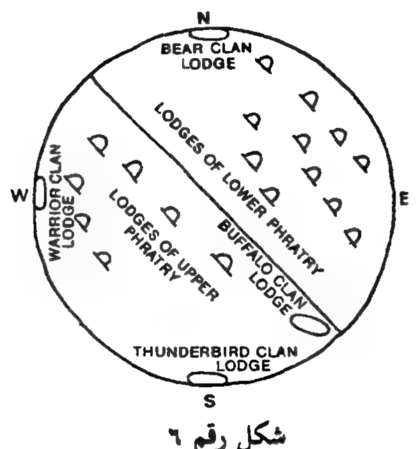
---

(١) نشرت هذه المقالة تحت هذا العنوان. ١٩٥٦، تحية لذكرى البروفسور دي جوسلين دي جونغ.
- Bijdragen tot de taal, land en Volkendunde, Deel 112, 2e Aflevering, 1956, PP. 99-128 (Volume d'hommages au Prof. J. P.B. de Josselin de Jong).

طريقة لإحياء ذكرى البروفسور دي جوسلين دي جونغ إنما تقوم على اتّباع الإيحاء الذي ينطوي عليه نتاجه. وذلك بأن نبيّن كيف أن التحليل المقارن بين بعض الأشكال المؤسساتية من شأنه أن يوضح لنا مشكلة أساسية من مشكلات الحياة في مجتمعات. ومن المعلوم أن هناك انتشاراً عجيباً للتنظيم العام المعروف باسم السستام الثنائي. فأنا أودّ أن أخصّ هذا التنظيم بالذات ببعض الآراء معتمداً على عدد من الأمثلة الأمريكية والأندونيسية.

سوف انطلق في دراستي هذه من ملاحظة أوردها پول رادن في أُدروسته الكلاسيكية التي كرّسها لإحدى قبائل البحيرات الأمريكية الكبرى، وهي قبيلة الوينيباغو[٢].

من المعلوم أن معشر الوينيباغو كانوا منقسمين في ما مضى إلى نصفين يسمّى الأول ڤانغريجي* أو «الذين فوق» و مانيجي* أو «الذي على الأرض» (وسنسميهم تسهيلاً للأمور «الذين تحت»). وكان هذان النصفان يعتمدان الزواج الخارجي كما كانا يلتزمان بحقوق وواجبات متبادلة، تقتضي أن يحتفل كل منهما بمأتم الأشخاص الذين ينتمون إلى النصف المقابل.



شكل رقم ٦

تصميم لقرية الوينيباغو حسب معرّفي النصف الفوقي (نقلاً عن پ ـ رادن)

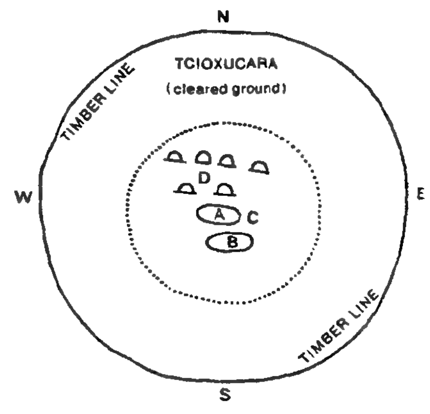
وعندما يعمد رادن إلى تفحّص ما تخلّفه القسمة إلى نصفين من تأثير على بنية القرية، يشير إلى اختلاف عجيب في أقوال الأشخاص المسنّين الذين كانوا له بمثابة المعرّفين. فقد كان معظمهم يصف قرية ذات تصميم دائري يفصل بين نصفيها قطر نظري يمتد من الشمال الغربي إلى الجنوب الشرقي (شكل رقم ٦). غير أن هناك معرّفين آخرين كانوا يعترضون اعتراضاً شديداً على صحة توزيع القرية على هذا النحو، ويقولون إنها تتوزع على نحو آخر

(٢) پول رادن، قبيلة الوينيباغو، التقرير السنوي السابع والثلاثين، مكتب النياسة الأمريكية (١٩١٥- ١٩١٦)، واشنطن ١٩٢٣.

- Paul Radin, The Winnebago Tribe, 37 th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1915-1916), Washington, 1923.

(*) Wangeregi و Manefi

بحيث تقع أكواخ رؤساء النصفين في وسط القرية لا في طرفيها (شكل رقم ٧). ويبدو، حسب ما يقوله رادن، أن التوزيع الأول قد جاء وصفه على لسان معرّفي النصف الفوقي، في حين أن الثاني قد جاء وصفه على لسان معرّفي النصف التحتي (المرجع المذكور، ص ١٨٨).



شكل رقم ٧
تصميم لقرية الوينيباغو حسب معرّفي النصف التحتي (أياه)

هكذا يرى بعض الأهالي إذن أن القرية كانت دائرية الشكل وأن الأكواخ كانت موزّعة على امتداد كل الدائرة المقسومة إلى نصفين. أما بعضهم الآخر، فيرى أن هناك قسمة فعلية للقرية المستديرة، لكن هذه القسمة تختلف عن الأولى بأمرين أساسيين: فهي لا تتمّ بناء على محور يجعلها عبارة عن نصفي دائرة، بل تتمّ بناء على دائرة صغيرة تقع ضمن الدائرة الكبيرة. وعوضاً عن قسمة تقسم التجمعات السكنية بالفعل، فإن الدائرة الصغيرة تنشيء تضاداً بين مجمل الأكواخ وبين الحقول المستصلحة وهذه تتضادّ بدورها مع الغابة التي تحيط بالكل.

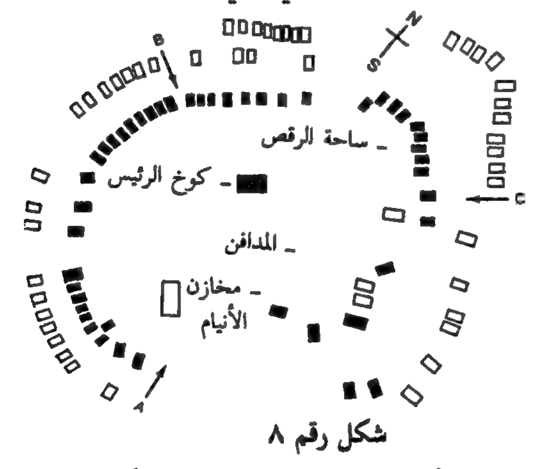
غير أن رادن لا يتوقف كثيراً عند هذا الاختلاف. بل يقتصر على إبداء أسفه نظراً لقلّة المعلومات التي لا تساعد البحث على حسم الخلاف باتجاه أيّ من التوزيعين. وأنا أودّ هنا أن أبيّن أن المسألة لا تقتضي بالضرورة حسماً باتجاه واحدٍ من التصميمين: أي أنّ الشكلين الموصوفين لا يتعلقان حتماً بتوزيعين مختلفين. بل إنهما قد يتفقان مع طريقتين يتبعهما الأهالي لوصف تنظيم شديد التعقيد بحيث تتعذر صياغته عبر نموذج واحد، وبحيث أن أعضاء كل نصف من نصفي القرية يجدون أنفسهم تبعاً لموقعهم من البنية المجتمعية، مسوقين نحو تصوّر ذلك التنظيم تارة على هذا الشكل، وطوراً على ذاك. ذلك أن العلاقة بين النصفين، حتى ولو كانت علاقة في نمط من البنية المجتمعية النظيرة (ظاهرياً على الأقل)، كالتنظيم الثنائي مثلاً، لا تتصف اطلاقاً بالسكون والجمود، ولا بهذا القدر من مقابلة الشيء بمثله، على نحو ما تزيّن لنا أنفسنا أن نتصوّر الأمور.

والملاحظ في اختلاف المعرّفين الوينيباغو هو أن الشكلين الموصوفين على لسانهم يتجاوبان مع عدد من الترتيبات الفعلية. فنحن نعلم أن هناك قرى موزعة بالفعل وفقاً

للنموذج الأول أو للنموذج الثاني (أو انها تتصوّر توزيعها المثالي وفقاً لأحد هذين النموذجين). وتسهيلاً للعرض سأطلق من الآن فصاعداً على التوزيع الذي يمثله الشكل رقم ٦ اسم **البنية القَطرية**، كما أطلق على ذاك الذي يمثله الشكل رقم ٧ اسم **البنية الموحدة المركز**.

والأمثلة على البنية القَطرية توجد أولاً في أمريكا الشمالية حيث نجد، بالإضافة إلى الوينيباغو، أن معظم معشر السيو ينصبون مخيماتهم بهذه الطريقة. أما في أمريكا الجنوبية فقد أشارت أبحاث كورت نيمونداجو إلى وجود هذه البنية عند معشر الجي الذين ربما كان علينا أن نضيف إليهم ـ لأسباب جغرافية وثقافية ولغوية ـ معاشر البورورو الذين يقيمون في ماتو غروسو الوسطى، والذين كانوا موضوعاً لدراسات قام بها كولباتشيني وألبيزتّي وكاتب هذه الأسطر. وربما كانت توجد أيضاً في تياهواناكو وكوزكو، فضلاً عن أن بضع المؤشرات تدلّ على وجودها في عدة مناطق من ميلانيزيا.

أما البنية الموحّدة المركز فإن تصميم قرية الأوماراكانا في الجزر التروبرياندية الذي نشره مالينوفسكي، يقدّم لنا مثلاً ملفتاً للنظر عنها. فلنتوقف عنده قليلاً (الشكل رقم ٨). وليس ثمة أفضل من هذه المناسبة التي نغتنمها هنا لنشير بكل أسف إلى لا مبالاة هذا المؤلف بالمشكلات المورفولوجية. إذ أن مالينوفسكي يأتي بسرعة كبيرة على ذكر بنية مفعمة



شكل رقم ٨

تصميم قرية أوماراكانا (حسب ب ـ مالينوفسكي)

بالدلالات كان لتحليلها المعمّق أن ينمّ عن معلومات غنية جداً. فقرية الأوماراكانا تتخذ شكل الدائرتين الموحّدتين المركز. في هذا المركز تقع ساحة القرية، حيث «مسرح الحياة العامة والاحتفالية» (المرجع المذكور، ص ١٠) التي تتحلّق حولها مخازن الإنيام. وهي

مخازن ذات طبيعة قدسية وتفرض حولها كل أنواع المحرّمات. ثم تحيط بالمخازن المذكورة ردهة مستديرة الشكل توجد فيها أكواخ المتزوجين المبنيّة على حواشيها. هذا القسم ـ على ما يقول مالينوفسكي ـ هو القسم الحِلّ من القرية. لكن التضادّ لا يقع فقط بين المركزي والطرفي، بين الحرم والحلّ. بل هو يمتد ليشمل أصعدة أخرى: ففي مخازن الدائرة الداخلية، يتصف الغذاء النيء بأن حمى، ويحظّر استعماله للطبخ: «فالتمييز الرئيسي بين الحلقتين هو تحريم الطبخ» (المرجع المذكور، ص ٧١). والسبب في ذلك هو أن «الطبخ موقف عدائي من الأنيام». فلا يجوز أن يطبخ الطعام ويؤكل إلا قرب منازل العائلات التي تقع في الدائرة الخارجية. هذا ومخازن الغلال أفضل بناءً وأجمل زينة من بيوت السكن. ولا يسمح بالسكن في الدائرة الداخلية إلا للعازبين فقط، في حين أن الأزواج عليهم أن يقيموا في الأطراف. ولنذكر في معرض الكلام أن هذه مسألة تجعلنا نتذكّر نقطة غامضة كان قد أشار إليها رادن في سياق كلامه عن الوينيباغو: «لقد جرت العادة أن يبني الزوجان الشابان منزلهما على مسافة قريبة من القرية»[٣]، خاصة وأن الرئيس هو الشخص الوحيد الذي يُسمح له، في أوماراكانا، أن يجعل منزله ضمن الدائرة الداخلية، وأن المعرّفين الوينيباغو الذين ينتمون إلى البنية الموحّدة المركز يصفون قرية تقتصر عملياً على أكواخ الرؤساء الرئيسيّين: فأين كان يقيم الآخرون إذن؟ هذا والحلقتان الموحدتا المركز، في أوماراكانا، تتضادان من حيث الجنس: «فإذا شئنا أن نبسّط الأمور، كان لنا أن نسمّي الساحة المركزية القسم الرجالي من القرية، باعتبار أن الردهة هي القسم النسائي»[٤]. بيد أن مالينوفسكي يشير مرات عديدة إلى أن مخازن الغلال ومساكن العازبين قد تعتبر بمثابة امتداد للساحة المحرّمة، إن لم تكن جزءاً منها، في حين أن الأكواخ العائلية ترتبط مع الردهة الدائريّة بعلاقة مماثلة.

هكذا نجد في الجزر التروبرياندية سستاماً معقّداً من التضادات بين الحرم والحلّ، النيء

(٣) پول رادن، ثقافة الوينيباغو كما يصفونها بأنفسهم ١٩٤٩.

-Paul Radin, The culture of the winnebago: as Described by Themselves. Special Publications of Bollingen foundation, no 1, 1949, P. 38, no 13.

(٤) ب. مالينوفسكي، الحياة الجنسية لدى البرّيين في شمال شرقي ميلانيزيا، نيويورك. لندن، ١٩٢٩. أيضاً، الحدائق المرجانية وسحرها، لندن ١٩٣٥...

-B. Malinowski, The sexual life of savages in North-Western Melanesia, New York-London, 1929, Vol. 1, P. 10. Coral Gardens and their magic, London, 1935, v. 1, P.32.

والمطبوخ، العزوبة والزواج، الذكر والأنثى، المركز والأطراف. كما أن الدور الذي يُناط بالطعام النيّء وبالطعام المطبوخ في هدايا الزواج ـ وهي نفسها هدايا تنقسم إلى رجالية ونسائية على امتداد كل المحيط الهادىء ـ يعزّز إذا لزم التعزيز، تلك الأهمية المجتمعية التي تتخذها التصورات المضمرة في التضادات المذكورة فضلاً عن انتشارها الجغرافي.

غير أننا لن نقوم هنا بمثل هذه المقارنة الواسعة النطاق، فنقتصر على إيراد أوجه القياس بين بنية القرية التروبرياندية وبعض الظاهرات الأندونيسية. إن التضادّ بين المركزي والطرفي، أو بين الداخلي والخارجي، يذكّرنا فوراً بالتنظيم المجتمعي عند معشر البادوج في القسم الغربي من جاوا، حيث ينقسم القوم إلى بادوج الداخل ـ الذين يعتبرون مقدّسين ومن مقام رفيع ـ وبادوج الخارج ـ الذين هم أدنى مقاماً وليسوا من القدسية في شيء[٥]. وربما كان على الباحث، كما نبّه السيد ڤان دركروف[٦]، أن يقرّب هذا التضادّ من التضادّ بين الذين «يعطون النساء» والذين «يأخذونهنّ» حسب سساتيم الزواج اللامتناظرة في جنوب شرق آسيا، حيث نجد أن الذين يعطون النساء أرفع مقاماً من الذين يأخذونهنّ، وذلك من حيث الاعتبار والقيمة المجتمعية أو من حيث المقدرة السحرية، مما يجعلنا نتوغل بعيداً في معالجة الموضوع حتى نصل إلى التمييز العيني بين نوعين من الأقارب: **التانغ والپياو**. كما أن معالجة وضع البادوج بوصفه حالة انتقالية بين السستام الثلاثي والسستام الثنائي من شأنها أن تعيدنا أيضاً إلى أوماراكانا حيث نجد في الوقت نفسه تميزاً بين دائرتين **اثنتين** في القرية مقسومتين إلى **ثلاث** قطاعات هي: قطاع عشيرة الرئيس التي تعتمد العزوة إلى سلالة الأم، وقطاع زوجات الرئيس (أي ممثلي العشائر المتصاهرة)، وقطاع عامة الناس الذين ينقسمون بدورهم إلى ملاّكين من الدرجة الثانية وغرباء لا ملكية لهم. ومهما يكن من أمر فلا ينبغي أن يغرب عن بالنا أن بنية البادوج الثنائية لا تقوم بوظيفتها اليوم على صعيد القرية، بل هي تحدّد العلاقات بين عدد من المناطق التي تضمّ كل منها عدة قرى، مما يهيب بالباحث التزام التحفظ الشديد. غير أن دي جوسلين دي جونغ، كان قد عمد،

---

(٥) غيز، البادوج، ليدن، ١٩٥٢.

-N. J.C. Geise, Badujs en Moslims, Leiden, 1952.

(٦) ڤان دركروف، الثنائية والأضداد الرمزية في المجتمع الأندونيسي، الأناس الأمريكي، مجلد رقم ٥٦، عدد ٥، ١٩٥٤.

-Justus M. van der Kroef, Dualism and symbolic Antithesis in Indonesian society, American Anthropologist, n.s., vol. 56, no 5, P. 1, 1954.

على صعيد آخر، إلى تعميم المعاينات المتعلقة بالبادوج. فهو يلاحظ أن التضادّ الخاص بهم يذكّرنا بتضادات أخرى موجودة في جاوا وسومطرة: تضادّ بين «أقرباء المزاد» و «أقرباء المزايدة» (وهذه «صينية» إلى حد بعيد). ثم يقرّب التضادّ المذكور من ذلك الذي يقوم بين **التجمع السكني و المساكن المتباعدة**، أي بين **الكامبونغ*** «القسم المزدحم من القرية»، **والبوكيت*** «التخوم البعيدة عن المركز» عند معشر الميننانغكابو[٧]: فنحن بالتالي حيال بنية موحدة المركز، لكن هذه البنية تُشكّل، في ساحة القرية، موضوعة للنزاع المستتر بين ممثلي المجموعتين: «البحّارة» من جهة، و «الجنود» من جهة أخرى، الذين يتخذون مواقعهم عند الاقتضاء وفقاً لبنية قَطرية (البحارة في الشرق والجنود في الغرب). ثم أن المؤلف نفسه يطرح السؤال بصورة ملتوية حول العلاقة بين هذين النمطين من البنى عندما يقول: «وكان من المهمّ أن نعلم ما إذا كان تضادّ الكامبيونغ والبوكيت يتفق مع تضاد الكوتو ـ پيليانغ والبودي ـ تجانياغو» (المرجع المذكور، ص ٨٠ـ ٨١)، مشيراً بذلك إلى ما كان قد افترضه من قسمة قديمة إلى نصفين عند الميننانغكابو.

أما من وجهة النظر التي نتبنّاها في هذا الفصل فالتمييز المذكور يتخذ أهمية أكبر. فمن الواضح أن التضادّ بين مركز القرية وأطرافها يتفق على وجه التقريب مع البنية الميلانيزية كما وصفناها اعلاه. لكن قياسه على البنية الموحدة المركز للقرية الوينيباغية أمر ملفت للنظر، إذ أن المعرّفين يُدخلون بصورة عفوية على وصفهم بعض السمات البيئية التي تساعدهم، كما هي الحال في أندونيسيا، على بلورة مفهوم التضادّ: وهو تضادّ يقع في هذه الحالة بين الحلقة الطرفية تسيوكوكارا* أي الأراضي المستصلحة، (التي تتضادّ معها القرية المبنية، علماً بأن هذه القرية تتضادّ بدورها مع الغابة التي تحيط بالكل (انظر الشكل رقم ٧). فتجدر الإشارة إذن، بشيء من الأهمية الخاصة، إلى أن دي جوسلين دي جونغ قد وقع لدى معشر النيغري ـ سمبيلان على نفس نمط البنية الموجودة في شبه الجزيرة الماليزية، حيث يطغى التضادّ بين الساحل (الأعلى) والداخل (الأدنى)، ويتضاعف بتضادّ آخر أعمّ منه يشتمل على اليابسة والجزُر، وهو التضاد بين حقول الأرز والنخيل من جهة (أي الأرض

---

(٧) دي جوسلين دي جونغ، البنية المجتمعية السياسية عند الميننانغكابو والنغري سمبيلان في أندونيسيا، ليدن، ١٩٥١.

- P.E. De Josselin De Jong. Minangkabau and Negri-sembilan socio-Political structure in Indonesia, Leiden, 1951, PP. 79-80 et 83-84.

(*) Kampung و Bukit

المزروعة) والجبال والوديان من جهة أخرى (أي الأراضي البوار وغير المستصلحة)(٨). هذا وفي المنطقة الهندية الصينية تقسيمات من هذا النمط إياه.

* * *

لقد حرص جميع المؤلفين الهولنديين على الإشارة إلى المفارقات الغريبة التي تنمّ عنها هذه الأنماط المعقدّة من التنظيم المجتمعي التي تشكّل اندونيسيا حقلاً ممتازاً لدراستها. فلنحاول، على أثر هؤلاء المؤلفين، وضع ترسيمات عامة للأنماط المذكورة. لدينا أولاً أشكال من الثنائية كان بعض الباحثين يرون أحياناً أنها من مخلّفات تنظيم قديم من نصفين. من العبث أن ندخل في مثل هذا النقاش: فالنقطة المهمّة بالنسبة لنا هي أن هذه الثنائية نفسها مزدوجة: إذ يبدو أنها تُعتبر تارة بمثابة النتيجة المحصّلة من ازدواجية متناظرة ومتوازنة بين مجموعات مجتمعية وأوجه من العالم الطبيعي ونعوت معنوية أو ميتافيزكية، أي ـ إذا شئنا أن نعمّم بعض الشيء مقولتنا المقترحة أعلاه ـ بنية من النمط القَطْري، بينما يُنظر إليها تارة أخرى من زاوية كونها موحّدة المركز، مع وجود فرق واحد وهو أن طرفي التضادّ يكونان، في هذه الحالة، متفاوتين بالضرورة، سواء من حيث الاعتبار المجتمعي أو الديني، أو من حيث الاثنين معاً.

طبعاً، لا يفوتنا أن عناصر البنية القَطْرية قد تكون أحياناً متفاوتة. والأرجح أن هذا الوضع ينطبق على معظم الحالات، إذ أننا نجد تسميات تطلق عليه من طراز: أعلى وأدنى، [ابن] أكبر و [ابن] أصغر، نبيل وعامي، قويّ وضعيف، الخ... لكن هذه التفاوتات لا وجود لها دائماً في البنى القَطْرية، وهي على كل حال لا تنجم عن طبيعة هذه البنى المشبعة بمبدأ التعامل بالمثل. وكما سبق لي أن أشرت(٩)، فإنها تشكل ضرباً من السرّ الخفي الذي تحاول هذه الدراسة من بين ما تحاوله، أن تميط اللثام عنه.

كيف يتسنّى لنصفين ملتزمين بواجبات متبادلة وبحقوق نظيرة أن يكونا في الوقت نفسه متراتبين؟ إذا نظرنا إلى هذا التفاوت في حالة البنى الموحدة المركز، فإنه يصبح أمراً مفروغاً منه، إذ أن العنصرين يكونان مرتبين، إذا جاز القول، قياساً على طرف مرجعي آخر:

---

(٨) المرجع نفسه، ص ١٣٩، ١٦٥، ١٦٧.

(٩) ليڤي ستروس، التراتب والتعامل بالمثل، الأناس الأمريكي، مجلد رقم ٤٦، عدد ٢، ١٩٤٤.

- C. Lévi-Strauss, Réciprocity and hierarchy, Américan Anthropologist, n.s., vol. 46, no 2, 1944.

وهو المركز الذي تعتبر إحدى الدائرتين أقرب إليه لأنها تحتويه، بينما تعتبر الدائرة الأخرى بعيدة عنه. هكذا تطرح علينا، من هذه الزاوية الأولى، ثلاث مشكلات: طبيعة البنى القَطْرية وطبيعة البنى الموحدة المركز، والسبب الذي يجعل معظم البنى الأولى تتخذ طابعاً لا شأن له بالتناظر، فيتناقض في الظاهر مع طبيعتها، ويضعها بالتالي في منتصف الطريق بين الأشكال القطرية النادرة التي تظل دائماً نظيرة، والبنى الموحدة المركز التي تظل، من ناحيتها، دائماً غير نظيرة.

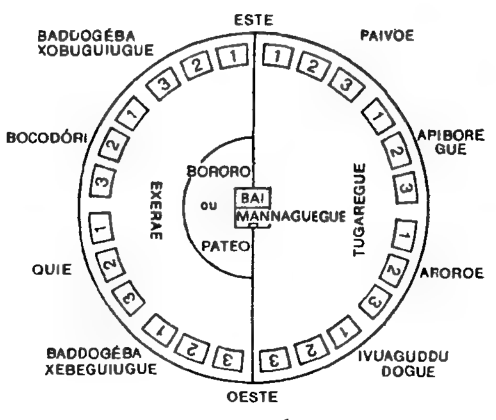
من ناحية ثانية يبدو أن البنى الثنائية ـ الأندونيسية ـ بصرف النظر عن كونها قطرية أو موحدة المركز ـ تتعايش مع بنى مؤلفة من عدد وتري من العناصر، وغالباً ما يكون هذا العدد ٣، لكنه قد يكون أحياناً ٥ أو ٧ أو ٩. فما هي العلاقات التي تجمع بين هذه الأنماط التي تبدو في ظاهرها مستعصية على الجمع؟ خاصة وأن المشكلة تنطرح قبل كل شيء على قواعد الزواج. إذ أن ثمة تنافراً بين الزواج من كلا الطرفين الذي يرافق عادة سساتيم النصفين التي تعتمد الزواج الخارجي، وبين الزواج من أحد الطرفين الذي ما فتىء الباحثون، منذ أن قام ڤان وودن بأبحاثه، يتحققون من شيوعته في أندونيسيا. والحق أن التمييز بين النسيبتين المتقاطعتين [بنت العمة وبنت الخال] أي بنت أخت الأب وبنت أخ الأم، ينطوي في الحدّ الأدنى على ثلاث مجموعات متميزة بحيث يستحيل بناؤه على مجموعتين. ومع ذلك، يبدو أنه كان في أمبوان نصفان متعايشان مع سستام من التبادلات غير النظيرة. كما أننا نجد في جاوا وبالي وفي أمكنة أخرى آثاراً لتضادّات من النمط الثنائي مقرونة بتضادات أخرى، تدخل في تركيبها ٥ أو ٧ أو ٩ فئات. بيد أنه إذا كان يستحيل ردّ الثانية للأولى باعتبارها بنية قطرية، فإن المشكلة تحتمل حلاً نظرياً شرط أن نتناول الثنائية من زاوية الشكل الموحد المركز، إذ أن الحدّ الاضافي يتّخذ موضعه عندئذ في المركز، في حين تتخذ الحدود الأخرى مواضعها في الأطراف. وقد سبق للبروفسور دي جوسلين دي جونغ أن أشار إلى أن من الممكن ردّ كل سستام وتري إلى سستام شفعي إذا نحن تناولناه من زاوية «تضادّ المركز مع الجوانب المتاخمة له». فهناك بالتالي صلة شكلية على الأقل بين المجموعة الأولى والمجموعة الثانية من المشكلات.

* * *

لقد طرحت في الفقرات الآنفة ومن خلال المثل الذي استقيته من أمريكا الشمالية مشكلة نماطة البنى الثنائية والجدلية التي توحّد بينها. وكانت هذه المرحلة الأولى من النقاش تتغذى، إذا جاز القول، من أمثلة ميلانيزية وأندونيسية. أما في المرحلة الثانية فإنني أود أن

أبيّن أن من الممكن تقريب المشكلة من حلّها عن طريق تناول مثل جديد استمدّه هذه المرة من أحد أقوام امريكا الجنوبية: البورورو.

لنذكّر سريعاً ببنية القرية البوروريّة (شكل رقم ٩). في المركز نجد دار الرجال ومنزل العازبين ومقرّ اجتماع الرجال المتزوّجين الذي يحظّر دخول النساء إليه تحظيراً تاماً. كما نجد حول ذلك أرضاً بوراً واسعة دائرية الشكل، تقع في وسطها ساحة الرقص المتاخمة لدار الرجال، وهي ساحة مرصوصة التربة خالية من الزرع ومسيّجة بالأوتاد. أما الأعياص التي تغطّي ما تبقّى فتتخلّلها أزقّة تؤدي إلى الأكواخ العائلية الموزّعة على شكل دائرة عند حدود الغابة، وهي مساكن الأزواج وأولادهم. والقرية تعتمد مبدأ العزوة إلى سلالة الأم والإقامة بين ذوي الأم. وبالتالي فإن التضادّ بين المركز والأطراف يعتبر في الوقت نفسه تضاداً بين الرجال (أصحاب الدار الجماعية) والنساء أصحاب الأكواخ العائلية الواقعة على المحيط.



شكل رقم ٩

تصميم قرية بوروروية

(حسب (ألبيزتّي)

فنحن إذن حيال بنية موحّدة المركز. وهذا أمر يعيه الفكر الأهلي كل الوعي. إذ أن العلاقة بين المركز والأطراف تتجلّى لديه عبر تضادّين: التضاد بين **الذكر** و **الأنثى**، كما رأينا، والتضاد الآخر بين **الحلّ والحرم**: إذ أن المجموعة المركزية التي تتألف من دار الرجال وساحة الرقص تستخدم كمسرح تدور عليه شؤون الحياة الاحتفالية، في حين تُخصّص الأطراف للنشاطات المنزلية التي تزاولها النساء باعتبارهن مستبعدات بطبيعتهنّ عن أسرار الديانة (مثال ذلك، صنع آلات الرومب والعزف عليها، الأمر الذي يتمّ في دار الرجال ويحظّر على النساء ولو مجرّد التطلّع إليه، تحت طائلة الموت).

غير أن هذه البنية الموحّدة المركز تتعايش مع عدة بنى أخرى من النمط القَطري. فالقرية البوروروية تنقسم أولاً إلى نصفين، وذلك عبر محور يمتدّ من الشرق إلى الغرب وتتوزع بموجبه العشائر الثمان على مجموعتين، كلٌّ من أربعة، تعرب جهاراً عن اعتمادها للزواج الخارجي. ثم إن هذا المحور يتقاطع مع محور آخر يقع عامودياً عليه ويتجّه من

الشمال إلى الجنوب، تتوزع العشائر الثمان بموجبه مرة ثانية إلى مجموعتين، كلٌّ من أربعة، تُسميّان المجموعة «العليا» والمجموعة «الدنيا» أو مجموعة «عالية النهر» ومجموعة «سافلة النهر» عندما تكون القرية على ضفاف نهر.

ثم إن هذا التوزيع المركّب لا يفرض نفسه على القرى الثابتة وحسب، بل على المخيمات التي تُضرب بصورة عرضية ومؤقتة لقضاء الليل: ففي هذه الحالة يتّخذ النساء والأولاد مواضعهم في الأطراف على شكل دائري يتّبع نسق المواضع التي تحتلّها العشائر. في حين يعمد الرجال إلى نزع الشوك والعلّيق من المركز ويسوّون لأنفسهم فيه مكاناً يقوم مقام دار الرجال وساحة الرقص[١٠].

وقد شرح لي أهالي ريو ڤرملهو، من جهتهم، عام ١٩٣٦، أن الأكواخ كانت تتوزع في ما مضى، عندما كانت القرى آهلة بالسكان أكثر مما هي عليه اليوم، بنفس الطريقة، ولكن تبعاً لعدة دوائر موحّدة المركز عوضاً عن واحدة.

أما الآن فقد أخذت بالحسبان، عند كتابتي لهذه الأسطر، تلك الاكتشافات الأثرية التي جرت في پوڤرتي پوينت، في لويزيانا، في وادي الميسيسيپي الأدنى[١١]. وأرجو أن يسمح لي القارىء بفتح هلال استطرادي حول هذا الموضوع لأن تلك المدينة الهوبيڤلّيّة* التي يعود تاريخها إلى الألف الأول قبل الميلاد تشبه القرية البوروروية كما كان لها أن توجد في الماضي شبهاً عجيباً. فتصميم المدينة المذكورة ثُمانيُّ الشكل (لا ننسى القبائل البوروروية الثمان) ومساكنها موزعة على ستة صفوف بحيث أن مجموعها يكاد يكون عبارة عن ستة مثمّنات موحدة المركز. وتنقسم القرية بناء على محورين عاموديين واحدهما يتجه من الشرق إلى الغرب والآخر من الشمال إلى الجنوب. وينتهي طرفا كل منهما بمدفن على صورة طائر[١٢]، وقد وجد من هذه الطيور اثنان، واحد من الشمال وآخر من الغرب، والأرجح أن يكون الطائران قد زالا من الوجود بفعل عوامل التعرية التي أعقبت تغيّر مجرى

---

(١٠) كولباتشيني وألبيزتّي، البوررورو الشرقيون، سان پاولو، ١٩٤٢، ص ٣٥.

- P.A. Colbacchini et P.C. Albisetti, Os Bororos orientais, Sao Paolo, 1942, 1942, P.35.

(١١) جيمس فورد، اكتشافات پوڤرتي پونيت، التاريخ الطبيعي، مجلد رقم ٦٤، عدد ٩، نيويورك، ١٩٥٥.

- James A. Ford. The Puzzle of Poverty Point, Natural History, vol. 64, no 9, New York, nov. 1955, PP. 466-472.

* Hopewellienne.

(١٢) يؤمن البوررورو بدورة من ترحال النفس تنتهي بها إلى اتخاذ شكل الطائر.

نهر اركنساس. وإذا أخذنا بالاعتبار أن بقايا الترمّد قد رُصدت في جوار هذين المدفنين (المدفن الغربي)، فلا يسعنا في هذه المناسبة إلا أن نذكّر بـ «قَريتَيْ الأموات» البوروروبتين اللتين تقعان تباعاً في الطرف الشرقي والطرف الغربي من محور النصفين.

فنحن إذن حيال نمط من البنية يعود، في أمريكا، إلى عهود سحيقة القدم. وقد اكتشفت أنماط شبيهة به، في الماضي القريب، في كل من بوليفيا والبيرو، كما اكتشفت في زمن أقرب إلينا أيضاً ما يشبهه في بنية السيو المجتمعية، في أمريكا الشمالية، وفي بنية الجي وقريباتها في أمريكا الجنوبية. نرجو أن تظل هذه العناوين كلها ماثلة في الذهن.

* * *

ثم إن القرية البورورية تنطوي على شكل ثالث من أشكال الثنائية ظل حتى الآن غائباً عن الملاحظة. بحيث يتبيّن لنا عند عرضه أننا كنا نتناول في البداية وجهاً آخر من أوجه البنية المجتمعية.

لقد سبق لنا أن ميّزنا في القرية بين بنية واحدة المركز وبنيتين قَطريّتين. إن هذين الشكلين المختلفين اللذين تتجلّى الثنائية من خلالهما يتّسعان لبنية ثلاثية أيضاً: والواقع أن كلاًّ من العشائر الثمان تنقسم إلى ثلاث طبقات اسمّيها: عليا ووسطى ودنيا (ع،و،د في الترسيمة أدناه). وقد بيّنت في عمل سابق[١٣] واعتماداً على معاينات الأب «ألبيزتّي»[١٤]، إن القاعدة التي تُلزِم شخصاً من الطبقة العليا من أحد النصفين على الزواج من شخص من الطبقة العليا من النصف الآخر، كما تلزم الشخص الوسط بالزواج من الوسط، والأدنى من الأدنى، تؤدي إلى تحويل المجتمع البوروري من سستام ثنائي يعتمد الزواج الخارجي ظاهرياً، إلى سستام ثلاثي يعتمد بالفعل زواجاً داخلياً. إذ أننا نكون، في مثل هذه الحال، حيال ثلاث مجتمعات ـ فرعية يتألف كل منها من أشخاص لا علاقة قربى تصلهم بأشخاص المجتمعين الآخرين: أعني مجتمع الأعلين، ومجتمع الأواسط، ومجتمع الأدنين. وكانت المقارنة السريعة بين مجتمع البورورو ومجتمع الجي قد أتاحت لنا في العمل المذكور نفسه، أن نفترض على وجه العموم وجود تنظيم مجتمعي من نمط واحد لدى كلا المجتمعين.

---

(١٣) ليفي ـ ستروس، البنى المجتمعية في أواسط البرازيل وشرقيها، (الفصل السابع من هذا المجلد).

(١٤) ألبيزتي، مساهمات إرسالية، منشورات الجمعية البرازيلية للإناسية والنياسة، ريو دي جانيرو، ١٩٤٨.

-P.C. Albisetti, Contribuçoes missionarias, Public. de sociedade brasileira de Anthropologia e Etnologia, Rio de Janeiro, 1948, no 2, P. 8.

فإذا كان الزواج الخارجي البوروري عبارة عن ظاهرة نافلة، فإنه لايعود ثمة مجال واسع للعجب إذا ما رأينا لدى الساليزيين أن الاستثناء الذي يطرأ على قاعدة الزواج الخارجي بين النصفين يؤدي دوره لصالح زوجين من العشائر التي تنتمي إلى أحد النصفين، باعتبار أنهما يتمتعان والحالة هذه بامتياز يخولهما حقّ التزاوج فيما بينهما. لكننا من هنا بالذات، نصبح قادرين على استخلاص شكل ثالث من أشكال الثنائية. لنفترض أن ١،٢،٣،٤ هي عشائر النصف الأول، وأن ٥،٦،٧،٨ هي عشائر النصف الثاني، آخذين بالاعتبار ترتيب مواقعها المكانية من دائرة القرية. هكذا يكون تعليق العمل بقاعدة الزواج الخارجي لصالح ١و ٢ من جهة، ولصالح ٣و ٤ من جهة أخرى. مما يُلزمنا بالتمييز بين ثماني علاقات جوار، بحيث أن أربعة منها تفترض وجود الزواج، وأربعة أخرى تفترض استبعاده، فضلاً عن أن هذه الصياغة الثنائية الجديدة لقانون الزواج الخارجي إنما تعبّر عن الواقع، شأنها في ذلك شأن القسمة الظاهرة إلى نصفين:

أزواج العشائر من حيث علاقة الجوار	امكانية المصاهرة (+) استبعاد المصاهرة (−)
١،٢	+
٢،٣	−
٣،٤	+
٤،٥	+
٥،٦	−
٦،٧	−
٧و٨	−
٨،١	+

أي أن الحاصل، ٤ + و ٤−.

فإذا كان ذلك كذلك، فلا بدّ من الإشارة إلى أن بنية القرية البورورية تشكو من علّتين واضحتين. العلّة الأولى تتعلق بترتيب مواضع الـ ع، و، د في النصفين اللذين يعتمدان الزواج الخارجي اعتماداً وهمياً. إذ أن ترتيب المواضع هذا أمر لا ينتظم عقده إلا داخل كل نصف فقط، وذلك إذ يتحصّل لدينا (حسب السيلازيين) تعاقب الأكواخ بناء

على صيغة معينة تجعلها تتعاقب ثلاثاً ثلاثاً، علماً أن كلاً من الأكواخ الثلاثة ينتمي إلى احدى الطبقات الثلاث: ع، و، د. ع، و، د. وهكذا دواليك.. لكن نسق تعاقب الـ ع، و، د في النصف الواحد يصبح عكسياً بالقياس على نسق تعاقبها في النصف الآخر: أي، بتعبير آخر، إن تناظر الطبقات بالنسبة للنصفين يصبح تناظراً مرآتياً، فيلتقي نصفا الدائرة، من ثم، بواسطة عينين [ع ع] في أحد طرفيهما، وبواسطة دالين [د د] في الطرف الآخر. فإذا أهملنا استدارة شكل القرية كان لنا ما يلي:

جنوب

	٤ ع و د	٣ ع و د	٢ ع و د	١ ع و د	
غرب					شرق
	٥ ع و د	٦ ع و د	٧ ع و د	٨ ع و د	

شمال

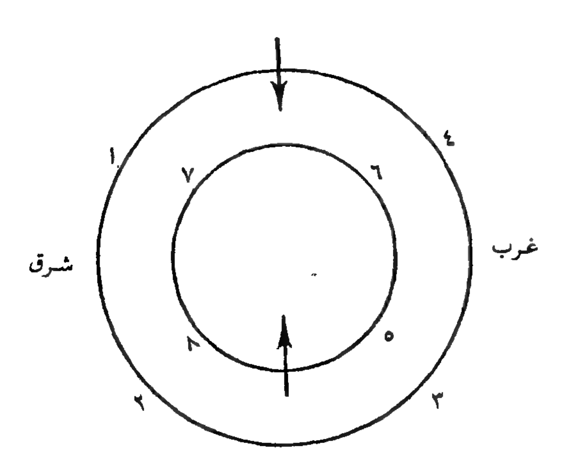
وهي ترسيمة تتمثل العشائر فيها بالأرقام من ١ إلى ٨، وتتمثّل الطبقات المقابلة لكل عشيرة بالأحرف ع، و، د، كما يتمثل محور النصفين اللذين يعتمدان الزواج الخارجي المزعوم بالخط الأفقي شرق ـ غرب، ومحور النصفين من أعلى إلى أسفل بالخط العامودي جنوب ـ شمال.

ويبدو من ترتيب المواقع على هذا النحو البارز أن الأهالي لا يعون قريتهم كشيء واحد يمكن تحليله إلى قسمين ـ رغم الشكل الدائري [الواحد] الذي تتخذه القرية ـ بقدر ما يعونها بوصفها شيئين متميزين ومتّصلين.

لننتقل الآن إلى العلّة الثانية. فنحن نجد في كل نصف من النصفين، أي من ١ إلى ٤ ومن ٥ إلى ٨، أن هناك عشيرتين تحتلان موقعاً يتمتّع ببعض الامتيازات. أي أن هاتين العشيرتين تمثلان على الصعيد المجتمعي البطلين الثقافيين الكبيرين اللذين يحتلان مكانهما في مجمع الآلهة البوروري: وهما الباكورورو والإيتوبوري، اللذان يتوليان حراسة الغرب والشرق. وفي الترسيمة أعلاه تجسّد العشيرتان ١ و ٧ شخص الباكورورو، كما تجسّد العشيرتان ٤ و ٦ شخص الإيتوبوري. وليس ثمة مشكلة بالنسبة للعشيرة ١ أو العشيرة ٤ اللتين تقعان على التوالي، في الغرب والشرق. ولكن لماذا العشيرة ٧ وليس العشيرة ٨؟ ولماذا العشيرة ٦ وليس العشيرة ٥؟ إن

أول جواب يتبادر إلى الذهن هو أن العشائر المنتدبة لهاتين الوظيفتين ينبغي أن تكون متاخمة لأحد المحورين، شرق غرب وشمال جنوب. أما ١ و ٤ فمتاخمتان للمحور شرق غرب، إذ تقعان **على طرفيه ومن جهة واحدة**؛ في حين أن ٦ و ٧ متاخمتان للمحور شمال جنوب، وتقعان **على طرف واحد** منه ولكن **من جهتين**. وبما أن ١ و ٧ هما غرب و ٤ و ٦ شرق (من حيث المبدأ) فليس ثمة وسيلة أخرى لتلبية شرط المتاخمة.

لكننا نستميح عذراً لإبداء هذه الملاحظة، بكل الحذر التي تستوجبه مثل هذه المعالجة النظرية لهذه المشكلة التجريبية: وهي أن هناك فرضية واحدة توضح لنا أمر هاتين العلّتين معاً. إذ حسبنا أن نسلّم بأن البورورو، شأنهم شأن الوينيباغو، ينظرون إلى بنيتهم المجتمعية نظرة قطرية ونظرة موحدة المركز في الوقت نفسه. فإذا كان كل نصف، أو كان النصفان معاً ينظران إلى نفسيهما بصورة دائمة أو عابرة، باعتبار أن أحدهما هو المركز والآخر هو الأطراف، فإن العملية الذهنية اللازمة لتحقيق الانتقال من مثل هذا التوزيع المثالي للمواقع إلى التوزيع العياني كما هو قائم في القرية بالفعل تستوجب: أ ـ انفتاح الدائرة الداخلية جنوباً وتحويل موقعها باتجاه الشمال، ٢ـ انفتاح الدائرة الخارجية شمالاً وتحويل موضعها باتجاه الجنوب (الشكل رقم ١٠). ذلك أن اعتكاس الاتجاهين يمكّن كل نصف من النظر إلى نفسه، وإلى الآخر، باعتباره مركزياً أو طرفياً، حسب رغبته. وهذه الحرية لا تتم بصورة



شكل رقم ١٠

انتقال البنيّة الموحّدة المركز إلى بنية قطرية

مجانية على الإطلاق، إذ أن النصف سورا* يعتبر اليوم أعلى من النصف توغاري**، في حين أن الأساطير تتحدث عن وضع عكسي. وقد لا يصحّ القول، من جهة أخرى، بأن السورا أكثر قدسية من التوغاري. إذ يبدو أن كل نصف من النصفين يتمتّع بعلاقات امتيازية مع نمط بعينه من القدسية نستطيع تسميته، على سبيل التبسيط، نمطاً دينياً عند السورا وسحرياً عند التوغاري...

* * *

فلنراجع الآن السمات الرئيسية لمجتمع البورورو. لقد استخلصنا ثلاثاً من هذه السمات تقوم:

١ـ على عدة أشكال ثنائية من النمط القطري (أ) محور يعتمد الزواج الخارجي بصورة موهومة ويمتد من الشرق إلى الغرب، (ب) محور يبدو في الظاهر أن لا وظيفة له ويمتد من الشمال إلى الجنوب، (ج) ازدواجية تعتمد الزواج الخارجي في علاقات الجوار بين العشائر. ٢ـ على عدة أشكال ثنائية من النمط الموحّد المركز (تضادات بين: ذكر ـ أنثى، عزوبة ـ زواج، حلّ ـ حرم؛ كما وجدنا أخيراً أن البنى القطرية قد يُنظر إليها من زاوية كونها موحّدة المركز أو بالعكس، وهذه ظاهرة تعتبر هنا دخيلة وحسب، لكننا، في ما يلي، سنتحقق اختبارياً من وجودها عن التنبيرا الشرقيين). ٣ـ على بنية ثلاثية تتوزع بموجبها جميع العشائر إلى ثلاث طبقات تعتمد الزواج الداخلي (تنقسم كلٌّ منها إلى نصفين يعتمدان الزواج الخارجي، أي ما مجموعه ست طبقات، كما أننا سنجد، عند التنبيرا أيضاً، ست طبقات من الذكور).

هذا وتدل الملاحظة الإضافية التالية على أننا حيال تعقيد ملابس للتنظيم الثنائي، كما بيّنّا أعلاه بواسطة أمثلة مستمدّة من أمريكا الشمالية وأندونيسيا وميلانيزيا: فالمركز الحرام من القرية البوروية يتألف من ثلاثة أقسام: دار الرجال التي يعود نصفها إلى معشر السيزا والنصف الآخر إلى معشر التوغاري، إذ أنها تتقاطع مع المحور شرق ـ غرب (وهذا ما يشهد عليه اسما البابين المتقابلين)؛ وساحة الرقص التي تسمى بورورو، وهي تقع إلى جانب دار الرجال وتتجسد فيها وحدة القرية. والحال أن هذا الوصف ينطبق حرفياً على المعبد البالينى*** برواقيه الداخليين وبهوه الخارجي، حيث يمثل الرواقان ثنائية انقسام الكون ويمثّل

---

* Cera

** Tygaré

*** balinais.

البهو نوعاً من الوساطة بن هذين الطرفين المتضاربين(١٥).

* * *

يتألف التنظيم المجتمعي لدى التنبيرا الشرقيين من التشكيلات التالية: ١ـ نصفان يعتمدان الزواج الخارجي وأميّة النسب، ويسميان النصف الشرقي والنصف الغربي، دون أن تكون هناك مفاضلة بينهما. رغم ذلك فإن قواعد الزواج تتخطى مجرّد الزواج الخارجي بين النصفين، إذ أن جميع أنسباء الدرجة الأولى يعتبرون بمثابة الأزواج المحرّمين. ٢ـ طبقات عائلية (تتسمّى باسم جدّها الأكبر)، اثنتان منها للنساء، وستة (٣ X ٢) للرجال، فإذا حمل أيّ من الجنسين اسماً معيناً فإن ذلك يؤدي إلى اعادة توزيع المجموعة إلى فريقين، يطلق على الأول اسم كاماكرا، أي «أهل الساحة (المركزية) من القرية»، وعلى الآخر اسم أتوكماكرا، أي «أهل الخارج». ٣ـ تقوم الطبقات العائلية بوظيفة اضافية بالنسبة للرجال، فهي تؤدي إلى توزيعهم على ست مجموعات من «أهل الساحة»، كما تنقسم هذه المجموعات الست إلى نصفين، كلٌّ من ثلاث، يسميان النصف الشرقي والنصف الغربي، ولا يعتمدان الزواج الخارجي كما أنهما مختلفان من حيث تركيبهما عن النصفين المشار إليهما في ١. ٤ـ أربع طبقات سنّ متتالية، بمعدل ١٠ سنوات للطبقة الواحدة، مما يؤدي إلى أربعة أقسام تتوزع بدورها إلى زوجين متتابعين من الطبقات، وذلك وفقاً لسستام آخر من نصفين (هو الرابع) مختلفين عن الانصاف الآنفة الذكر ويُسميان أيضاً النصف الشرقي والنصف الغربي.

إن هذا التنظيم المعقد يستدعي بعض الملاحظات. فهناك قاعدتان للنسب: قاعدة أميّة النسب بالنسبة للنصفين اللذين يعتمدان الزواج الخارجي، من ناحية المبدأ على الأقلّ، لأن القاعدة الاستطرادية (التي تمنع الزواج بين أنسباء الدرجة الأولى) قد تتأوّل من زاوية التحليل الشكلي (إذ لا شيء يضمن أن تكون الأمور بالفعل على هذا النحو) بوصفها نتيجة لتقاطع النسب الأميّ ظاهرياً مع نسب أبّي ضمني، أي ما يشكل سستاماً مزدوجاً من نصفين.

ثم إن قاعدة العزوة الثانية تقوم بدورها لصالح الطبقات العائلية. فالأسماء إنما تنتقل

---

(١٥) ڤان در كروف، المرجع المذكور، ص ٨٥٦، وهو يستشهد بسولنغربيل، المعبد البالينى، لاهاي، ١٩٤٨.

- Swellengerbel, Kerk en Tempetl of Bali, La haye, 1948.

من أخت الأب إلى بنت الأخ بالنسبة للنساء، ومن أخ الأم إلى ابن الأخت بالنسبة للرجال.

هكذا نجد أن من بين سساتيم النصفين الأربعة التي عدّدناها، هناك ثلاثة من النمط القطري (شرق وغرب) وواحد من النمط الموحّد المركز (ساحة مركزية و:خارج). أما هذا النمط الأخير فيصحّ اتخاذه مثلاً على تسمية ثنائية أعمّ منه:

كاماكرا	أتوكماكرا
شرق	غرب
شمس	قمر
نهار	ليل
فصل جاف	فصل ممطر
نار	حطب الموقدة
تراب	ماء
أحمر	أسود

كما أن السستام ٣ـ يقوم، من الناحية الوظيفية، بدور معيّن في احتفالات التأهيل وحسب. أما السستام ١ـ فهو ينظم الزواج الخارجي بمعناه الواسع. وأما السستامين ٢ـ و ٤ـ فهما يحدّدان على التوالي فريقين رياضيين وفريقي عمل يشتغل أولهما خلال فصل الأمطار والآخر خلال فصل الجفاف.

فإذا توخينا أن تكون صورة العرض كاملة، وجب علينا أن نضيف مجموعة أخيرة من نصفين مذكّرين تقوم بوظيفة احتفالية محض وتقتصر على بعض المهرجانات.

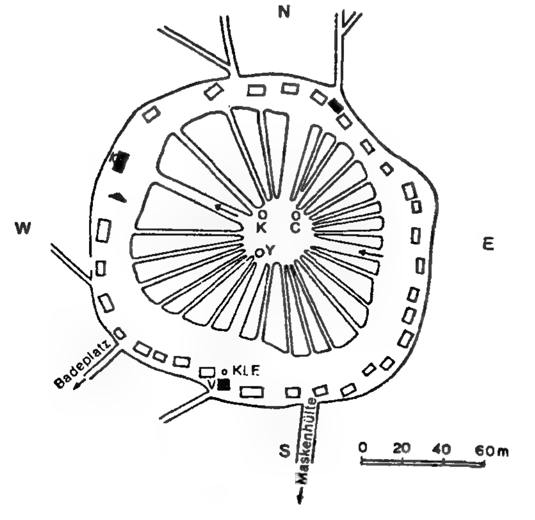
ورغم أن الثغرات التي يشكو منها كتاب نيمونداجو (حيث استقينا كل الإشارات السابقة)[١٦] تحول دون تكوين صيغة شكلية كاملة للسستام، فمن الواضح أننا نجد أنفسنا

---

(١٦) نيمونداجو، التنبيرا الشرقيون، ١٩٤٦.

- C. Nimuendagu, The Eastern Timbira, Univ. of california Publ. in Amer. Archaeol and Ethnology, vol. 41, 1946.

في متاهة المؤسسات هذه، حيال السمات الأساسية التي تودّ هذه الدراسة أن تلفت الانتباه إليها، وهي: أولاً، ترافق عدد من البنى القَطرية إلى جانب بنية موحدة المركز، فضلاً عن محاولة تجري باتجاه ترجمة نمط إلى نمط آخر. والواقع أن الشرق هو في الوقت نفسه شرق ومركز. وأن الغرب هو غرب ومحيط في آن معاً. فإذا صحّ من ناحية أخرى، أن التوزع بين مركز يصدق على النساء كما يصدق على الرجال، فإن الرجال يكونون هم المؤهلون لتشكيل المجموعات الستّ التي تحتل ساحة القرية. وهكذا يتبيّن التماثل الصارخ مع ما نجده في ميلانيزيا، إذ أن مواقد هذه المجموعات التي تحتل الساحة لا يجوز استعمالها لطهي الطعام، بينما يتوجّب جعل المطابخ وراء (وفي بعض الاحتفالات أمام) الأكواخ الواقعة في المحيط، وهي أكواخ لا مشاحنة في كونها نسائية[١٧] (الشكل رقم ١١).



شكل رقم ١١

تصميم قرية تنبيرية (حسب نيموانداجو)

حتى إن مؤلفنا يشير إلى أن النشاط الاحتفالي يتمّ، خلال فصل الجفاف، على «الجادة»، أي في الرواق الدائري (الشكل الذي يحيط بواجهة الأكواخ الواقعة على المحيط، في حين أن النشاط المذكور ينحصر، خلال فصل الأمطار، في الساحة المركزية وحسب[١٨].

من ناحية ثانية، تختلط هذه الأشكال الثنائية جميعاً مع أشكال ثلاثية، وذلك على نحوين مختلفين. فالنصفان يضطلعان بثالوث من الوظائف، إذ يتولى السستام ١ـ أمر تنظيم الزواج، ويتولى السستامان ٢ـ و ٤ـ مهمّة الأشغال والتسليات الجماعية وفقاً لوتيرة الفصول:

المصاهرات الزواجية

الأشغال الجماعية = فصل الجفاف ———— | ———— فصل الأمطار.

---

(١٧) نيموانداجو، المرجع المذكور، ص ٤٢ـ ٤٣.

(١٨) اياه، المرجع المذكور، ص ٩٢.

بينما نجد من ناحية أخرى أن التثليث يعاود الظهور من خلال عدد المجموعات المذكّرة «التي تحتل الساحة» والتي هي ٦ مجموعات، أي ٣ في الشرق و ٣ في الغرب.

هكذا نصل إلى لب المشكلة: إذ ما هي العلاقة القائمة بين هذه الأنماط الثلاثة من التصوّرات: ثنائية قطرية، ثنائية موحدة المركز، ثالوث؟ وكيف يتفق أن يكون ما يسمّى عادة «بالتنظيم الثنائي» عبارة عن خليط مبهم من ثلاث صيغ، في عدد كبير من الحالات (إن لم يكن فيها جميعاً)؟ يبدو أن الأحرى بنا أن نعمد إلى تجزيء المشكلة، فنتحدث عندئذ عن العلاقة بين الثنائية والتثليث، وعن العلاقة بين شكلي الثنائية الفعليين.

والحق أنني لا أعتزم أن أعالج المسألة الأولى هنا لأنها تسوقنا بعيداً عما نحن فيه. فأقتصر بناء عليه على ذكر الوجهة التي ينبغي أن نبحث عن الحل باتجاهها. إن المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه كتابي القرابة في بناها البسيطة[١٩] يتلخص في التمييز بين نمطين من التعامل بالمثل كنت قد اطلقت عليهما اسم التبادل الحصري والتبادل المعمّم، باعتبار أن الأول لا يمكن أن يتمّ إلا بين مجموعات شفعية، في حين يتفق الثاني مع أي عدد كان من المجموعات. غير أن هذا التمييز يبدو لي اليوم تمييزاً ساذجاً لأنه يظل ملتصقاً كل الالتصاق بالتصنيفات الأهلية. فمن الأوْلى إذن، من الناحية المنطقية، ومن باب الاقتصاد في آن معاً، أن نعالج التبادل الحصري بوصفه حالة خاصة من حالات التبادل المعممّ. فإذا كانت الملاحظات التي تقدّمتُ بها في هذه الدراسة تجد ما يؤيدها في أمثلة أخرى، فربما كان علينا أن نتوصل إلى نتيجة مفادها أن هذه الحالة الخاصة، هي الأخرى، لم تكن يوماً متحقّقة تحققاً تاماً في الحياة المعيوشة، اللهم إلا على شاكلة عقلنة ناقصة لسساتيم معينة تظل مستعصية على الردّ إلى ثنائية تسعى هذه السساتيم عبثاً إلى تصوّر نفسها من خلالها.

فإذا تمّ الاتفاق على هذه النقطة، ولو من باب اعتبارها فرضية عمل، فإنها تؤدي إلى القول بأن التثليث والتثنية أمران لا ينفصلان. إذ أن التثنية لا تعتبر تثنية على الإطلاق، بل ينظر إليها من حيث كونها حداً من حدود التثلث وحسب. عندئذ يصبح بوسعنا تناول الجانب الآخر من المشكلة، وهو الجانب المتعلّق بتعايش شكلين من أشكال الثنائية، الشكل القطري والشكل الموحد المركز. وفي هذه الحال سرعان ما يأتينا الجواب: إذ يتبيّن أن الثنائية الموحدة المركز ليست هي الأخرى إلا وسيطاً بين الثنائية القطرية والتثليث، وإن الانتقال من شكل إلى آخر إنما يتمّ عن طريقها.

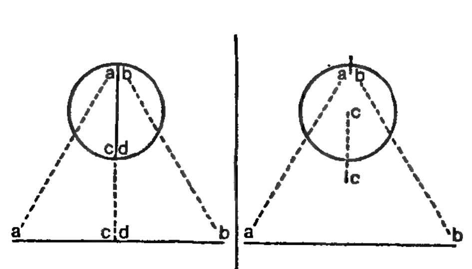
---

(١٩) باريس، ١٩٤٩، (الطبعة الجديدة، ١٩٦٧).

فلنحاول أن نبلور أبسط ما يمكن تخيله من التصورات الهندسية لهذه الثنائية القطرية، على نحو ما هي متحققة تجريبياً في البنى القروية المماثلة لتلك التي استشهدنا بها. حسبنا أن نرسم تصميماً لقرية من القرى على خط مستقيم. فنمثّل الثنائية القطرية بشطرين من خط يقعان الواحد في امتداد الآخر ويشتركان فيما بينهما بطرف مشترك.

لكننا إذا أردنا أن نرسم التصميم نفسه للثنائية الموحدة المركز فإن الأمر يختلف كلية: إذ إنه إذا ظل بوسعنا أن نفلش الدائرة الطرفية على خط مستقيم (متصل هذه المرة، لا مؤلف من شطرين)، فإن مركز الدائرة سيكون واقعاً خارج هذا الخط، على شاكلة النقطة. وهكذا يتحصّل لدينا إذن خط ونقطة عوضاً عن شطري الخط. وبما أن العنصرين الدالّين في هذا الخط هما عبارة عن طرفيه الأصليين، فإن من الممكن تحليل تمثيلنا هذا إلى ثلاثة أقطاب (شكل رقم ١٢).

وهكذا نجد أن بين الثنائية القطرية والثنائية الموحدة المركز فرقاً كبيراً: فالأولى تتصف بالسكون، إذ أنها ثنائية لا تستطيع تجاوز نفسها، نظراً لأن تحولاتها لا تسفر عن شيء مختلف عن الثنائية التي تمّ الانطلاق منها. أما الثنائية الموحدة المركز فهي تتصف بالديناميكية. إذ أنها تنطوي على تثليث، أو بتعبير أصح، إن كل جهد يبذل من أجل الانتقال من التثليث غير النظير إلى الثنائية النظيرة إنما يفترض وجود الثنائية الموحدة المركز التي هي أثنينيّة كالثنائية وغير نظيرة كالتثليث.



شكل رقم ١٢
تمثيل لبنية قطرية (إلى اليسار) ولبنية موحدة المركز (إلى اليمين) على خط مستقيم

هذا والطبيعة الثلاثية للثنائية الموحدة المركز تنجم أيضاً عن ملاحظة أخرى: فهي سستام لا يكتفي بذاته، بل عليه أن يرجع دائماً إلى الوسط المحيط به. فالتضادّ بين الأرض الممهدة (الدائرة المركزية) والأرض البوار (الدائرة الطرفية) يستدعي طرفاً ثالثاً، إما العيص وإما الغابة ـ أي الأرض البكر ـ التي تحيط بالكل الإثنيني، لكنها تشكل امتداداً له في الوقت نفسه، إذ أن الأرض الممهّدة تقع من الأرض البوار على نحو ما تقع هذه الأخيرة من الأرض البكر. أما في السستام القَطري فنجد العكس. إذ أن الأرض البكر لا تشكل عنصراً جوهرياً. فيتحدّد كل من النصفين بالتضاد مع الآخر بحيث يولّد لدينا التناظر الظاهر بينهما وهماً يجعلنا نعتقد أننا حيال سستام مغلق.

ودعماً لهذا البرهان الذي قد يعتبره البعض مغرقاً في التنظير، نستطيع أن نقدّم عدة سلسلات من المعاينات.

ففي المقام الأول، تجري الأمور عند معشر البوروورو كما لو أن كلاً من النصفين كان يستخدم، بالقياس على محور الشمال ـ الجنوب، نمطاً مختلفاً من الإسقاط. فالعشيرتان الكبيرتان من معشر السيرا، وهما اللتان تمثلان إلها الشرق والغرب، تقعان بالفعل في شرق القرية وغربها. ولكن إذا كان معشر التوغاري ينظرون من جهتهم إلى إسقاط دائرة القرية على خط مستقيم انطلاقاً من محور الشمال ـ الجنوب، من زاوية البنية الموحدة المركز، فإن هذا الإسقاط من شأنه أن يسفر عن خط موازٍ لمحور شرق ـ غرب، مما يجعل طرفيه متقابلين بالتالي مع الموضع الذي تحتله العشيرتان ٧ و ٦، وهما اللتان تتوليان، على التوالي، حراسة الغرب والشرق (النقطتان أ و ب من الشكل ١٢، إلى اليمين).

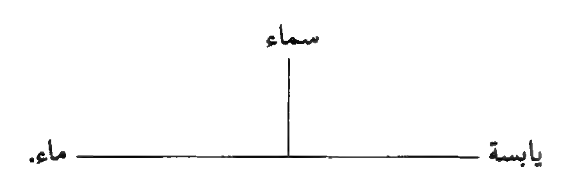
أما في المقام الثاني، فإن تصوّر السستام الموحد المركز على شاكلة تضادّ بين **نقطة** و **خطّ**[٢٠] يشهد أيما شهادة على خصوصية هذه الثنائية (الموحدة المركز والقطرية) التي تتكرّر في عدد كبير جداً من الحالات، أعني بذلك الطبيعة المتباينة لبعض الرموز التي تستخدم للتعبير عن تضارب النصفين. ولا شك في أن هذه الرموز قد تكون متجانسة: كالتضادّ بين الصيف والشتاء، والتراب والماء، والأرض والسماء، والفوق والتحت، والشمال واليمين، والأحمر والأسود (أو غيرهما من الألوان)، والنبيل والعامي، والقوي والضعيف، و [الابن] الأكبر و [الابن] الأصغر، الخ. لكننا نجد في بعض الأحيان ترميزاً مختلفاً عن هذا الترميز حيث يقع التضادّ بين أطراف متباينة من الناحية المنطقية: الاستقرار والتغيّر، الحالة (أو الفعل) والمسار، الكينونة والصيرورة، التزامن والتعاقب، البسيط والملتبس، الوحيد الجانب والمتعدّد الجوانب، وكلها أشكال من التضادات يبدو أن من الممكن استيعابها ضمن تضادّ واحد هو التضاد بين المتواصل والمتقطع.

سوف أستعين ها بمثل في غاية البساطة (حتى أن بساطته تصل إلى حدّ يجعله لا يستجيب إلى التحديد الآنف الذكر) على سبيل المقاربة الأولى للموضوع، وهو مثل

---

(٢٠) لقد أعترض البعض بأن البنى التي من النمط «الموحد المركز» قابلة للتمثيل بخطين اثنين، لا بخط ونقطة. وقد اعتقدت أن بوسعي اعتماد التمثيل الثاني دفعة واحدة باعتباره تبسيطاً للأول، إذ أنني قد بيّنت في السابق أن ترتيب الأمور على هيئة دائرتين موحّدتي المركز إنما هو التحقيق التجريبي لتضادّ أعمق يقوم بين المركز والمحيط. على كل حال، فحتى لو تمسكنا بالشكل المعقد فإن الطابع الثنائي أو الثلاثي لكل سستام سرعان ما يتبيّن لنا.

الوينيباغو المشار إليه أعلاه، حيث نجد أن الثنائية القطرية الظاهرة بين «الفوق» و «التحت» لا تفلح في الإشتمال على سستام من ثلاثة أقطاب، نظراً لأن الفوق قد يتمثل بقطب منها، هو السماء، في حين أن التحت يقتضي قطبين: اليابسة والماء.



هذا والتضادّ بين النصفين كثيراً ما يعبّر عن جدلية أدقّ وأرهف، على نحو ما نجد لدى الوينيباغو أنفسهم بالنسبة للأدوار المنوطة بالنصفين: الحرب والرقابة بالنسبة للتحت، والسلم والوساطة بالنسبة للفوق. أي أن النيّة الثابتة التي تحدّد الدورين الثانيين تقابلها بالنسبة للدورين الأولين وظيفة متذبذبة تترجّح بين معنى الحماية تارة ومعنى الإكراه تارة أخرى[٢١]. كما نجد في مكان آخر أن النصفين يتقاسمان الأدوار، فيتولى احدهما خلق العالم بينما يتولى الآخر حمايته والحفاظ عليه، ومن المعلوم أن هاتين العمليتين ليستا من نمط واحد، إذ أن احداهما تقع في حين من الدهر بينما تواكب الأخرى مساره ومجراه. كما أن التضاد الذي رصدناه في ميلانيزيا وأمريكا الجنوبية بين الطعام المطبوخ والطعام النيّء (فضلاً عن التضاد الذي يلازمه دائماً، بين الزواج والعزوبة) ينطوي على لا تناظر من النمط نفسه بين الحالة والاستحالة، والاستقرار والتغيّر، والماهية والتحوّل. وهكذا يتبين لنا أن مجموعة النقائض التي تُستخدم للتعبير عن الثنائية إنما تنتمي إلى فئتين مختلفتين: فئة من النقائض النظيرة بالفعل، وفئة من النقائض النظيرة الموهومة. فهذه الأخيرة ليست شيئاً آخر سوى ثواليث متخفية بلباس المثنّيات، وذلك بناء على الخداع المنطقي الذي يزيّن لنا أن هناك طرفين متقابلين في حين أننا حيال كلّ مكون بالفعل من قطب ومحور، وواضح أن

---

(٢١) إن هذا التضادّ بين طرفين، أحدهما وحيد الجانب والثاني متعدد الجوانب، يتضح لدى كل خطوة من خطوات الشعائر الپاونية. انظر دراستنا: الرمزية الكونية في البنية المجتمعية والتنظيم الاحتفالي لدى عدة أقوام في شمال امريكا وجنوبها. ضمن: الرمزية الكونية في المعابد الدينية، ١٩٥٧.

- Le symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle de plusieurs populations nord et sud-américaines, in le symbolisme cosmique des monuments religieux, Serie Orientale, Roma, 1957.

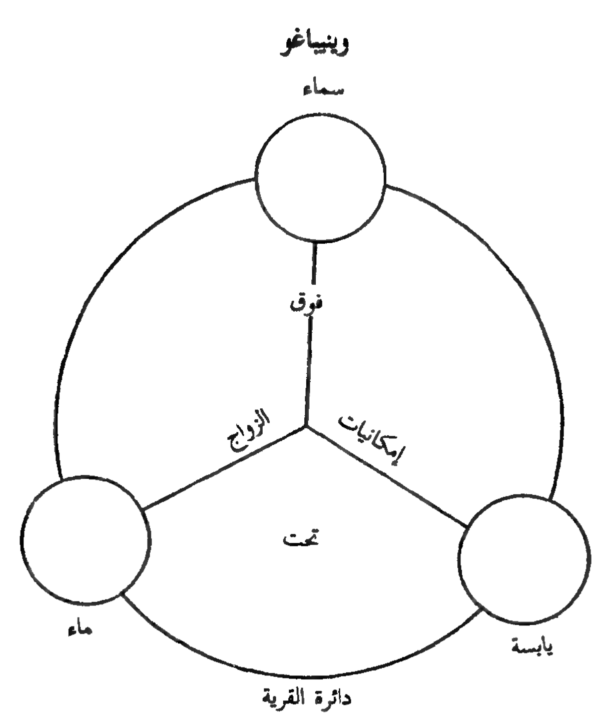
القطب والمحور أمران ليسا من طبيعة واحدة.

* * *

يبقى علينا أن نجتاز المرحلة الأخيرة من البرهان. والحق أننا ما إن نعقد العزم على تناول هذه الأشكال من التنظيم المجتمعي التي توصف عادة بأنها ثنائية، فننظر إليها باعتبارها ثلاثية، حتى تتلاشى شائهاتها ويغدو من الممكن ردّها جميعاً إلى نفس النمط من التشكيل. ونحن لن نستبقي هنا من مختلف الأمثلة التي ناقشناها في هذا الفصل إلا على ثلاثة فقط. فالواقع أن معلوماتنا عن قواعد الزواج عند التنبيرا وعن الطريقة التي تجعلها تتكامل في بنية مجتمعية شديدة الصعوبة، معلومات مبعثرة جداً وملتبسة بحيث يتعذّر علينا بلورتها في شكل معيّن. أما حالة الوينيباغو وحالة البورورو فأقرب إلى الوضوح. وسنضيف إليهما نموذجاً أندونيسياً. هذا وتجدر الإشارة إلى أن البنى المجتمعية الأندونيسية كانت في كثير من الأحيان موضوعاً للترميم أكثر مما كانت موضوعاً للمعاينة نظراً لحالة التصدّع التي كانت عليها عندما صارت دراستها ممكنة. ويبدو أن الجمع بين السستام اللامتناظر من الزواج (من النمط التفضيلي، من بنت أخ الأم) وبين التنظيم الثنائي كان أمراً شائعاً جداً في أندونيسيا. ونحن سنمثّل هذا الجمع هنا على شاكلة نموذج مبسّط يشتمل على نصفين و ٣ طبقات زواجية، علماً بأن الرقم ٣ لا يتفق بالضرورة مع معطى تجريبي، بل يقوم مقام أي رقم كان، شرط أن لا يكون هذا الرقم مساوياً لـ ٢: فالواقع أن الزواج يصبح في هذه الحالة الأخيرة زواجاً نظيراً مما يُخلّ بشروط الفرضية التي نحن بصددها.

بناء عليه تصبح نماذجنا الثلاثة، الوينيباغي والأندونيسي والبوروري، قابلة للبلورة من خلال المخططات الثلاثة أدناه التي تنتمي جميعاً إلى عائلة واحدة، وتتجلّى في كلّ منها جميع خصائص السستام المقابل له. هذه المخططات الثلاثة تتمتّع ببنية واحدة تتألف من: ١) مجموعة من ثلاث دوائر صغيرة. ٢) مثلث معكوس. ٣) دائرة كبيرة. لكن وظيفة هذه العناصر الثلاثة ليست هي نفسها في كل مخطط. فلنتفحّصها إذن واحداً بعد الآخر.

تشتمل القرية الوينيباغيّة على ١٢ عشيرة موزعة على ٣ مجموعات، بمعدّل مجموعتين كلٌّ من ٤ (هما مجموعتا «اليابسة» و «الماء») بالنسبة للنصف الأدنى، ومجموعة واحدة من ٤ (مجموعة «السماء») بالنسبة للنصف الأعلى. أماالمثلث المعكوس فيمثل امكانيات الزواج بناء على قاعدة الزواج الخارجي المتبّعة بين النصفين. وأما الدائرة الكبيرة التي تتفق مع محيط القرية فتشتمل على الكل لتجعل منه حيّزاً سكنياً واحداً (شكل رقم ١٣).

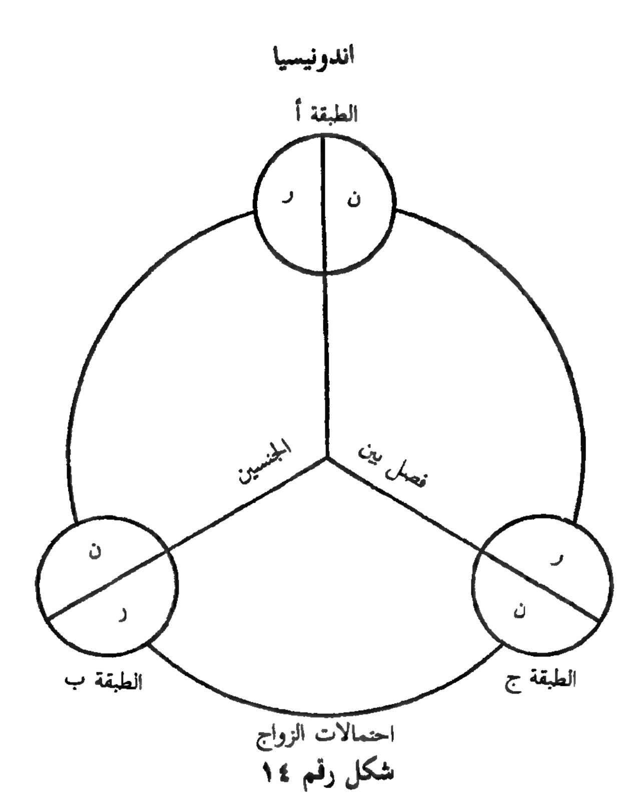


شكل رقم ١٣

ترسيمة البنية المجتمعية الوينيياغية

أما النموذج الأندونيسي فأكثر تعقيداً. إذ لا نعود معه حيال مجموعة من العشائر، بل حيال طبقات زواجية لا تعتمد حيزاً سكنياً، أي أن اعضاءه قد يكونون مبعثرين في عدة قرى. فقاعدة الزواج اللامتناظر المعتمدة بين هذه الطبقات هي من النمط التالي: رجل من أ يتزوج امرأة من ب، ورجل من ب يتزوج امرأة من ج، ورجل من ج يتزوج امرأة من أ، مما يعني ضمنياً: ١ـ وجود ازدواجية الجنسين داخل كل طبقة (إذ يكون لكل من الأخ والأخت مصير زواجي مختلف) وهذه الوظيفة الإزدواجية ممثلة في المخطط بالمثلث المعكوس الذي يقسم كل طبقة إلى مجموعتين: الرجال من ناحية والنساء من ناحية أخرى. ٢ـ في مثل هذا السستام لا يتخذ مكان الإقامة أية دلالة، مما يجعل للدائرة الكبيرة وظيفة أخرى هي التعبير عن امكانيات الزواج بين رجال طبقة معينة ونساء طبقة أخرى، الأمر الذي يسعنا أن نتحقق منه بكل سهولة من تدقيقنا في المخطط أدناه (شكل رقم ١٤).

لنتوقف قليلاً عند هذه النقطة. إن بلورتنا لشكل النموذج الأندونيسي تُبرز لنا سمة رئيسية من سمات الزواج اللامتناظر. إذ ما أن تتحقق شروط الزواج المذكور ـ أي وجود ثلاث طبقات كحدّ أدنى ـ حتى يظهر مبدأ الإزدواجية الثنائية المبنية على التضادّ بين الذكر



شكل رقم ١٤

ترسيمة لبنية مجتمعية من النمط الاندونيسي

والأنثى. أما أن يكون هذا التضادّ الكامن في السستام قد زوّد أندونيسيا بالنموذج الذي بنت تنظيماتها الثنائية انطلاقاً منه، فأمر ينجم، في رأينا، عن أن النصفين الأندونيسيّين يعتبران دائماً وأبداً بمثابة ذكر وأنثى. ويبدو أن الفكر الأندونيسي لم يجد عنتاً على الإطلاق في أن يكون النصفان، من حيث تحقّقهما التجريبي، ذكراً وأنثى وأن يشتمل كلُّ منهما رغم ذلك على عدد يكاد يكون متساوياً من الذكور والإناث. لكن أهالي مجتمع آخر ينتمي إلى النمط نفسه (زواج لا متناظر مقترن مع تنظيم ثنائي)، أعني معشر الميووك، كانوا قد اصطدموا بهذه المشكلة ووجدوا صعوبة أكيدة في حلّها.

إن النصفين الميووكيّين يعبّران، شأنهما شأن النصفين الأندونيسيين، عن قسمة ثنائية عامة للأشياء والكائنات. فالنصفان يسميان عند الميووك **كِكووا** (نصف الماء) و **تونوكا** (نصف اليابسة). ورغم أن جميع الحيوانات والنباتات والمظاهر الطبيعية والظاهرات المناخية أو الفلكية موزعة لديهم على النصفين المذكورين، فإن مبدأي الذكر والأنثى يشذّان عن هذا التوزيع الثنائي الجامع، وكأن الفكر الجدلي الأهلي لم يستطع أن يتجاوز هذه البيّنة الموضوعية، وهي وجود عدد من الرجال والنساء في كل نصف من النصفين. لكن الأمر

الملفت للنظر هو أن هذا الوضع لا يُعتبر أمراً مفروغاً منه. إذ أنه يقتضي وجود اسطورة متشعبة المسالك لتفسيره. تقول هذه الأسطورة: «إن القيّوطة تباحثت مع زوجها القيّوط واتفقا على انجاب أربعة أطفال، بنتان وصبيان.. وسمّى القيوط أحد الصبين تونوكا وإحدى البنتين كِكووا. أما الصبي الآخر فسماه كِكووا، والبنت الأخرى سماها تونوكا. وهكذا صنع القيوط كلاً من النصفين وأطلق على كل من الشعبين اسمه الأول»[٢٢]. فالزوج الأصلي لا يكفي. مما يقتضي اللجوء عن طريق ضرب من الشعوذة الأسطورية إلى افتراض وجود أربع طبقات بالأصل (أي قسمة ضمنية لكل نصف إلى ذكر وأنثى) وذلك تجنّباً لإمكانية أن يعبّر النصفان ـ فيما يعبّران ـ عن ازدواجية جنسية، كما هي الحال في أندونيسيا، متناقضة مع الوضع التجريبي.

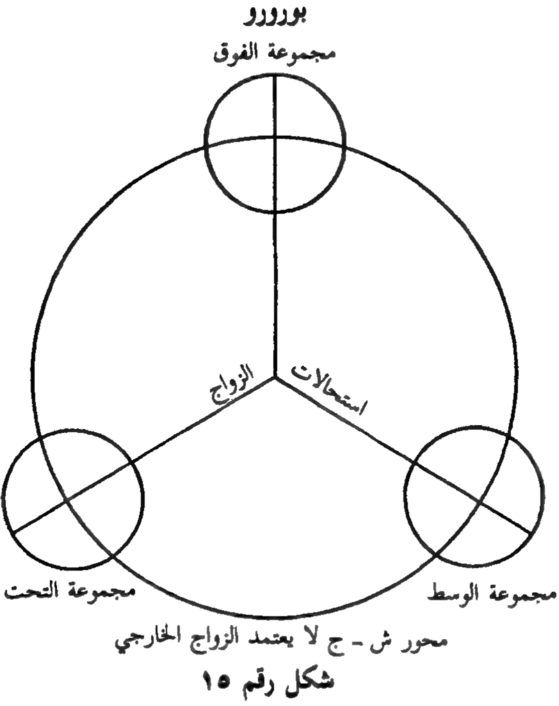
فلننتقل الآن إلى المخطط الثالث (شكل ١٥) حيث بلورنا البنية المجتمعية البوروورية على غرار نموذج البنيتين الأخريين نفسه. فالدوائر الصغيرة لا تتفق هنا مع مجموعات عشائرية (كما هي الحال بالنسبة للوينيباغو) ولا مع طبقات (كما هي في أندونيسيا)، بل تتفق مع **مجموعات من الطبقات**، علماً بأن هذه المجموعات من الطبقات تعتمد الزواج الداخلي، خلافاً لما هي عليه الحال في الحالتين السابقتين. والواقع أن القارىء ربما كان يذكر أن النصفين اللذين يعتمدان زواجاً خارجياً موهوماً عند البوروورو إنما يشتمل كلٌّ منها على ٤ عشائر موزعة على ٣ طبقات. فنحن قد جمعنا في هذا المخطط كل العشائر العليا، وكل العشائر الوسطى، وكل العشائر الدنيا، مما أدّى بقسمة الزواج الخارجي إلى أن تصبح بالتالي داخلية ضمن كل مجموعة من الطبقات، وذلك وفقاً للمبدأ القائل بأن العشائر العليا من كل نصف تتزوج من العشائر العليا التي تنتمي للنصف الآخر، والعشائر الوسطى تتزوج من العشائر الوسطى وهكذا دواليك. هكذا تكون وظيفة المثلث المعكوس أن يعبّر عن استحالات الزواج الخاصة بكل طبقة.

ولكن ما هي وظيفة الدائرة الكبرى هنا؟ إن علاقتها بالدوائر الصغيرة الثلاث (مجموعات الطبقات) وبالمثلث المعكوس (إستحالة الزواج) لا تدع مجالاً للشك: فهي تتفق مع محور الشمال ـ الجنوب الذي لا يعتمد الزواج الخارجي والذي يوزع العشائر في كل

---

(٢٢) جيفورد، النصفان الميووكيان. جامعة كاليفورنيا، منشورات في الأثريات والنياسة.

- E.W. Gifford, Miwok Moieties, Univ. of Calif. Public in Archaeol. and Ethnol., vol. 12, no 4, PP. 143-144.



شكل رقم ١٥

ترسيمة البنية المجتمعية البورورية

قرية بورورية، بتقاطعه عامودياً مع محور النصفين اللذين يعتمدان زواجاً خارجياً موهوماً، إلى مجموعتين تسميان مجموعة الفوق ومجموعة التحت، أو مجموعة عالية النهر ومجموعة سافلته. وقد سبق لي أن أشرت في مناسبات عديدة إلى أن الغموض يحيط بالدور الذي تضطلع به هذه القسمة الثانية[٢٣]. وأنا أرى الآن أن تلك الإشارات كانت في محلها: إذ أنه إذا صحّ تحليلي الراهن، فإن النتيجة التي تترتّب عليه ـ وهي قد تبدو للوهلة الأولى مفاجئة ـ هي أن محور الشمال الجنوب لا وظيفة له على الإطلاق، اللهم إلا أن يساعد المجتمع البورروري على الوجود. فلننظر إلى المخطط: إن الدوائر الصغيرة الثلاث تمثل مجموعات تعتمد الزواج الداخلي، وهي مجتمعات فرعية تستمر بالوجود جنباً إلى جنب، دون أن تنشأ بين أعضائها أية علاقة من علاقات القرابة. فالمثلث المعكوس لا يستجيب إذن لأي مبدأ من مبادىء التوحيد، لأنه إذ يعبّر عن استحالات الزواج إنما يعبّر في الوقت نفسه عن قيمة سلبية من قيم السستام. وبالتالي فإن العنصر الموحد الوحيد المتوفّر

---

(٢٣) ليفي ـ ستروس، المداران الحزينان، منشورات بلون، باريس، ١٩٥١، ص ٢٣١.

- C. Lévi-Strauss, Tristes Tropiques, Plon, 1951, P. 231.

لدينا هو محور الشمال ـ الجنوب، بل إنه لا يوحّد إلا بتحفّظ: إذ أنه إذا كان يتمتّع بدلالة تتعلق بحيّز الإقامة فإن الدلالة المذكورة تظل ملتبسة وغامضة. إنها تتصل بالقرية، لكنها تتصل بما يترتب عن انشقاق القرية إلى منطقتين متميزتين من نتائج.

لا بدّ من وضع هذه الفرضية على المحك في دراسة ميدانية. لكن هذه ليست المرة الأولى التي يضعنا فيها البحث حيال أشكال مؤسساتية نستطيع أن نعتبرها **من النمط** صفر(٢٤). فهذه المؤسسات لا تتمتع بأية خصائص جوانيّة اللهم إلا التمهيد للشروط التي تسبق وجود أي سستام مجتمعي تنتمي إليه. بحيث أن وجودها الذي لا معنى له بحد ذاته ـ يتيح لهذا السستام أن يطرح نفسه ككلّ. وهكذا تجد الاجتماعات نفسها حيال مشكلة أساسية، مشتركة بينها وبين الألسنيات. لكن الاجتماعيّات، على ما يبدو، لم تع حتى الآن وجودها في ميدانها الخاص. وتتلخص هذه المشكلة في وجود مؤسسات خالية من المعنى. إلا إذا كان معناها يقتصر على إسباغ معنى ما على المجتمع الذي يحتويها.

وبدون أن نتوسع في هذا الموضوع الذي يتخطّى أطر الدراسة الحالية، نعود إلى سساتيمنا الثلاثة التي يمكننا تلخيص خصائصها بخمسة تضادات ثنائية.

فنحن فيها حيال طبقات أو حيال عشائر، وهذه العناصر معطاة لنا إما مجتمعة (مجموعات عشائر، مجموعات طبقات) وإما منفصلة (طبقات). كما يتمّ التعبير عن قواعد المصاهرة فيها إما بصورة إيجابية، وإما بصورة سلبية. أما الجنسان فقد يكونان إما متميزين (في الزواج اللامتناظر) وإما مندمجين (في الزواج المتناظر حيث للأخ والأخت نفس المصير الزواجي). وأخيراً، قد تكون الإقامة جانباً ذا دلالة أو لا دلالة له، حسب السستام الواحد. وهكذا نصل إلى الجدول التالي، حيث نستعمل الدالول + لندمغ به بصورة اعتباطية الطرف الأول من طرفي كل تضاد، ونستعمل الدالول - للطرف الثاني:

---

(٢٤) هكذا كان لنا أن نتتهي منذ بضعة سنوات إلى تحديد المانا. انظر ليفي ـ ستروس، مدخل إلى نتاج مارسيل موسّ، في: مارسيل موسّ، اجتماعات وإناسة، باريس، ١٩٥٠، ص LII - XLIÛ

-C. Lévi-Strauss, Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in: Marcel Mauss, Sociologie et Anthropologie, PUF, Paris, 1950, P. XLI-LII.

		وينيباغو	اندونيسيا	بورورو
١	طبقة/عشيرة	−	+	+
٢	مجموعة/وحدة	+	−	+
٣	مصاهرة مرغوبة/ مصاهرة ممنوعة	+	+ −	−
٤	جنسان متميزان جنسان مندمجان	−	+	−
٥	اقامة ذات دلالة إقامة بلا دلالة	+	−	±

إن التضادّ رقم ٣ (المصاهرة) متعدّد الاحتمالات في أندونيسيا نظراً للطابع اللامتناظر الذي يطبع الزواج: إذ نجد في طبقتين من الطبقات أن قاعدة الزواج بين رجال من س ونساء من ص هي قاعدة نظيرة وعكسية لقاعدة الزواج بين رجال من ص ونساء من س. أما التضادّ رقم ٥ (الإقامة) فهو متعدّد الاحتمالات عند البورورو، نظراً للسبب الذي أشرنا إليه أعلاه، وهو أن محور الشمال ـ الجنوب ينطوي على إقامة مشتركة في الوقت الذي يفصل بين الإقامتين إذا ما قيستا عليه.

إن التمعّن في هذه المخططات يكفي لإدراك أن النموذج المتبنّى يجمع بين السمات الثنائية والسمات الثلاثية من البنى المجتمعية المعنيّة. كما تجدر الإشارة إلى أن ثمة علاقة على ما يبدو بين الجانب القطري أو الموحّد المركز من التضادات الثنائية، تبعاً لطبيعة الرموز المدموغة بها هذه التضادات. ففي أندونيسيا يعبّر الجانب القطري عن تضادّ بين الذكر والأنثى، بحيث يصبح الجانب الموحد المركز مخصصاً للتضاد التكميلي بين الفوق والتحت (وهو تضاد يسفر عن ثالوث: فوق، وسط، تحت). على العكس من ذلك، نجد عند البورورو (والأرجح أيضاً عند الوينيباغو) ثالوثاً قوامه: فوق ووسط وتحت، أو: سماء وماء ويابسة، يحيل مهمة التعبير عن التضاد بين الذكر والأنثى على الجانب الموحّد المركز وينيطها به. ومن المفيد والشيّق أن يبحث المرء، عن طريق أمثلة أخرى، عما إذا كان من الممكن التحقق من وجود هذا الاعتلاق، أي عما إذا كان تخصيص الثنائية الموحدة المركز بالإعراب عن التضادّ بين الفوق والتحت يستتبع دائماً تخصيص الثنائية القطرية بالإعراب

عن التضاد بين الذكر والأنثى، والعكس بالعكس.

لقد أصبح واضحاً من كل ما سبق أن التضاد الأعمّ (وهو التضاد بين البنية الثنائية والبنية الثلاثية) يشهد تطبيقات نظيرة وعكسية في أمريكا الجنوبية وأندونيسيا. ففي الحالة الأندونيسية نجد سستاماً من نصفين يعتمد التبادل المعمّم، أي يعتمد شكلاً غير نظير من الزواج الخارجي، وبالتالي فإن البنية الثلاثية تحدّد مجموعات من المتصاهرين، بينما تحدّد البنية الثنائية اتجاه تداول الرجال واتجاه تداول النساء. بتعبير آخر، تحدّد الأولى مرجعها في **الطبقات**، أما الثانية فتحدّد مرجعها في **العلاقات** بين هذه الطبقات. أما في أمريكا الجنوبية (وعند جميع معاشر الجي، على ما يبدو) فنجد العكس: إذ تستخدم البنية الثنائية لتحديد المجموعات، والبنية الثلاثية لتحديد اتجاهَيْ التداول، لا اتجاهي تداول الرجال والنساء، بل الاتجاهين المسموحين لكلا الجنسين أو الممنوعين عليهما دون تمييز بينهما (نظراً لأن التبادل حصري، ويتمّ بناء على شكل متناظر من أشكال الزواج الداخلي). وإذن، فالبنية الثنائية هي التي تجعل مرجعيتها هنا في **الطبقات** بينما تجعل البنية الثلاثية مرجعيتها في **العلاقات**.

كلمة أخيرة على سبيل الختام. لقد سعيت جهدي لكي أبيّن في هذه المقالة أن دراسة التنظيمات المسمّاة ثنائية تعرب عن كثير من الشائهات والتناقضات، قياساً على النظرية المعتمدة حالياً، بحيث يجد المرء من مصلحته أن يصرف النظر عن هذه النظرية وأن يتناول الأشكال الظاهرة من الثنائية ليعالجها بوصفها التوآت سطحية من بنى طبيعتها الفعلية مختلفة وأشدّ تعقيداً بكثير. غير أن هذه الشائهات لم تغرب اطلاقاً عن بال الذين ابتدعوا النظرية الثنائية. أعني بهم ريفرز ومدرسته. فهي لم تكن تزعجهم لأنهم كانوا يتصورون التنظيمات الثنائية (على قاعدة هذه الشائهات نفسها) بوصفها نتاجاً تاريخياً لاجتماع قومين اثنين مختلفين من حيث العرق ومن حيث الثقافة أو من حيث القدرة وحسب. وبناء على هذا التصور، كان بوسع البنى المجتمعية المعنيّة أن تكون ثنائية وغير متناظرة في آن معاً، بل أنه كان من الواجب أن تكون كذلك.

لقد أحدث مارسيل موسّ ومن بعده ردكليف ـ براون ومالينوفسكي ثورة في الفكر النياسي عندما استعاضوا عن هذا التأويل التاريخي بتأويل آخر من طبيعة نفسية ـ اجتماعية مبنيّ على مقولة التعامل بالمثل[٢٥]. ولكن بمقدار ما تحوّل هؤلاء المعلمون إلى مدرسة في

---

(٢٥) والحق أن ريفرز الذي لا تقدّر عبقريته حق قدرها اليوم كان يلجأ إلى نمطي التأويل المذكورين في آن معاً. ولم يأت أحد بعد ريفرز بشيء جديد لم يكن وارداً عن هذا المنظر الكبير. لكن ما نقوله هنا يظل صحيحاً رغم ذلك، باعتبار أن معاصري ريفرز والذين أتوا بعده اعترفوا بأبوّة تأويلاته التاريخية والجغرافية، في حين أن =

مضمارهم، فإن ظاهرات اللاتناظر أُبعدت إلى المحل الثاني لأنها لم تكن تتلاءم كما يجب مع المنظور الجديد. فأخذ الباحثون يتناولون مسألة التفاوت بين النصفين بوصفها مسألة شاذة عن السستام. والأخطر من ذلك بكثير هو ان الشائهات التي لوحظت بعد ذلك بشكل واضح وفاقع أُهملت اهمالاً تاماً. وكما يحصل في كثير من الأحيان في تاريخ العلم، فإن خاصة أساسية من خصائص الشيء قد تجلّت في البداية أمام أنظار الباحثين على شكل حالة خاصة، ثم أخذ هؤلاء الباحثون يخشون إذا هم وضعوها على محك صارم أن يحصلوا على نتائج تخيب توقعاتهم.

إن نظرية التعامل بالمثل لا تتأثر بهذا الطرح. فهي تظل اليوم بالنسبة للفكر النياسي قائمة على أساس متين، شأنها شأن نظرية الجاذبية بالنسبة لعلم الفلك. لكن هذه المقارنة تقتضي منا استخلاص درس معيّن: فقد كان ريفرز بالنسبة للنياسة ما كانه غاليليو بالنسبة للفلك. كما كان موسّ بالنسبة لها عبارة عن نيوتن. فلنرجو إذن، في هذا العالم الذي صار أكثر افتقاداً للحس والمشاعر من تلك الفضاآت المترامية التي كان صمتها يثير الخشية في قلب باسكال، أن تكون التنظيمات النادرة الوجود المسمّاة ثنائية لا تزال بانتظار أنشتاينها، قبل أن تدقّ ساعة انهيارها الوشيكة.

= الجانب النفساني والمنطقي من مذهبه كان يُستوعب بصمت من قبل موسّ ورد كليف براون ومالينوفسكي قبل أن يعمد هؤلاء إلى التوسّع به بكل الصخب الذي نعلم.

السحر والدين



الفصل التاسع

الساحر وسحره[1]

منذ أن قام وولتر كانون بأبحاثه أخذنا ندرك بمزيد من الوضوح تلك الإوالات النفسية ـ الجسدية التي تستند إليها حالات الموت بالتعويذ والتأخيذ، وهي حالات باتت مؤكّدة في مناطق عديدة من العالم[2]: وذلك إذ يعي أحد الأشخاص أن أحدهم قد رقاه رقية مؤذية، فيرسخ لديه الاعتقاد بناءً على التقاليد المعمول بها لدى جماعته، بأنه صار محكوماً عليه بالموت، ويشاطره ذووه وأصحابه هذا الاعتقاد الراسخ. منذ ذلك الحين تأخذ الجماعة بالانكماش فتبتعد عن الشخص الذي احاقت به اللعنة، وتتصرف حياله وكأنه صار ميتاً بالفعل، بل بوصفه مصدر خطر على كل من يحيط به. وهكذا يأخذ الجسم المجتمعي في كل مناسبة من المناسبات وعبر كل تصرف من تصرفاته يوحي للشخص المنكوب بأنه ميت لا محالة، بينما يستسلم الشخص المذكور لمصيره الذي يعتبره قدراً محتوماً، فلا يبذل بالتالي أية محاولة للخلاص منه. ثم إن الجماعة لا تلبث أن تؤدي الطقوس المقدسة التي من شأنها أن تسوق هذا الشخص إلى مملكة الأشباح. هكذا فبعد أن يكون الشخص المؤخّذ قد قُطِع بصورة فظّة وفجائية عن كل صلاته العائلية والمجتمعية واستُبعد عن كل الوظائف والنشاطات التي يعي المرء ذاته من خلالها، وبعد أن تكون قد تبيّنت له تلك القوى القاهرة التي جرى استحضارها من جديد، وإنما لمجرّد إبعاده عن عالم الأحياء، فإنه يستسلم لمشيئة هذا الفعل المركب الذي يتألّف من الشعور بالرعب الشديد، ومن الانسحاب الفجائي والكامل لمختلف السساتيم المرجعية التي تقوم على تواطؤ الجماعة

---

(١) نشرت هذه المقالة تحت هذا العنوان في مجلة الأزمنة الحديثة، السنة الرابعة، العدد ٤١، ١٩٤٩، ص ٣ـ ٢٤.
- Les temps modernes, No 41, 1949.

(٢) وولتر ب. كانون، «الموت بالسحر»، مجلة الأنّاس الأمريكي، المجلد ٤٤، ١٩٤٢ [تُرجمت هذه المقالة إلى العربية، مجلة الفكر العربي، بيروت، عدد ٤١، ١٩٨٦].
- W.B. Cannon, «Voodoo Death», American Anthropologist, n.s., vol 44, 1942.

وتوافقها، ومن انقلاب السساتيم المذكورة انقلاباً حاسماً يُحوّله من كائن حيّ ذي حقوق وواجبات إلى كائن ميّت يتحاشاه الجميع ويتعوّذون منه بالطقوس ويفرضون عليه الحرم، بحيث إن التماسك الجسدي لا يعود يقوى والحالة هذه على الصمود في وجه انحلال الشخصية المجتمعية(٣).

كيف تعبّر هذه الظاهرات المعقّدة عن نفسها على الصعيد الجسماني؟ لقد بيّن كانون أن الخوف شأنه شأن الغيظ، يترافق مع نشاط شديد يستبدّ بالسستام العصبي الودّي. إن هذا النشاط يكون في العادة مفيداً، إذ أنه يؤدي إلى تعديلات عضوية تجعل الفرد قادراً على التكيّف مع أحد الأوضاع التي استجدّت عليه. أما إذا لم يكن لدى الفرد حيلة في الاستجابة، بصورة غريزية أو مكتسبة، لأحد الأوضاع الاستثنائية الخارقة، أو المعتبرة من قِبَله استثنائية وخارقة، فإن نشاط السستام الودّي يتضخّم ويتبلبل مما يؤدي، في غضون ساعات قليلة أحياناً، إلى إحداث نقص في حجم الدم مع ما ينجم عن ذلك من هبوط في الضغط ومن أضرار في المجاري الدموية لا قِبَل بعلاجها. ثم إن الاستنكاف عن الشراب والطعام ـ وهو أمر شائع لدى المرضى الذين يعانون ضيقاً شديداً ـ يؤدي إلى تسريع العملية المذكورة. إذ أن الاجتفاف [أي نقصان الماء في الكائن العضوي] يفعل فعله كمنبّه للسستام الودّي، بينما يزداد نقص حجم الدم بفعل الرشحان المتزايد الذي يصيب الأوعية الدموية الشعرية. لقد تبيّنت صحة هذه الفرضيات من خلال الدراسة التي تناولت عدة حالات من الصدمات النفسية التي أصيب بها أصحابها على أثر تعرضّهم للقصف المدفعي أو لخوض المعارك في ساحات القتال أو حتى لبعض العمليات الجراحية: ففي هذه الحالات يحصل الموت رغم أنه يتبيّن لدى الكشف الطبي عدم وجود أي جرح أو نزف.

ليس ثمة إذن أسباب تدعو إلى التشكيك في فعالية بعض الممارسات السحرية. لكننا نرى، في الوقت نفسه، أن فعالية السحر تنطوي على الإيمان بالسحر، وإن هذا السحر يتمثّل بثلاثة أوجه متكاملة: فهناك، أولاً، إيمان الساحر بفعالية التقنيات التي يعتمدها. ثم هناك إيمان المريض الذي يعالجه الساحر، أو إيمان الضحية التي ينكّل بها هذا الساحر،

---

(٣) في نيسان من العام ١٩٥٦ تعرّض أحد الأهالي الاستراليين إلى تأخيذ من هذا النوع ونقل في حالة النزاع الأخير إلى مستشفى داروين. ثم إنه وضع في رئة فولاذية اصطناعية وأُطعِم بواسطة مسبار آلي فتعافى تدريجياً بعد أن اقتنع بأن «سحر الإنسان الأبيض أقوى [من سحر الإنسان الأسود]». انظر ارثر مورلي، لندن ساندي تايمز، ٢٢/٤/١٩٥٦، ص ١١.

- Arthur Morley, London Sunday Times, 22/4/1956.

بقدرات الساحر نفسه، كما أن هناك أخيراً ثقة الرأي العام ومتطلباته التي تشكّل في كل لحظة من لحظات العملية حقلاً من حقول الجاذبية تتحدّد في صلبه وتنعقد أواصر العلاقات بين الساحر ومن يقع عليهم سحره[٤]. وبديهي أن أيّاً من الأجزاء الثلاثة المذكورة لا يكفي لتكوين تصوُّر واضح عن نشاط السستام الودّي وعن الاضطرابات التي سمّاها كانون اضطرابات الثبات المِثلي. فعندما يدعي الساحر أنه استخرج بالامتصاص شيئاً مَرَضياً من جسد مريضه وأن هذا الشيء كان علّة الحالة المرضية التي يشكو منها المريض، ثم يُرينا حصاة صغيرة كان قد أخفاها في فمه، فكيف تجد هذه العملية تبريرها في نظره؟ وكيف يتسنّى لشخص بريء متّهم بالسحر أن يدفع التهمة عن نفسه في حال الإجماع على اتهامه، إذا كانت الحالة السحرية ظاهرة من ظواهر التوافق العام في الرأي؟ وأخيراً، ما هو مقدار التصديق ومقدار النقد اللذين يتدخلان في موقف الجماعة تجاه الذين تعزو إليهم قدرات استثنائية خارقة وتمنحهم عدداً من الامتيازات جزاء على هذه القدرات، بينما تفرض عليهم بالمقابل أن يقوموا بأمور معينة تستجيب لرغباتها؟ فلنبدأ بمعالجة هذه النقطة الأخيرة.

* * *

كان ذلك في شهر أيلول من العام ١٩٣٨. كنا نخيّم منذ بضعة أسابيع مع عصبة صغيرة من هنود النامبيكوارا على مسافة غير بعيدة من منابع نهر تاپاجوز في تلك السهوب النائية من البرازيل الوسطى حيث يطوف الأهالي خلال القسم الأكبر من العام بحثاً عن بعض البذور والثمار البريّة وبعض اللبونات الصغيرة والحشرات والزحافات، وبوجه عام عن كل ما من شأنه أن يحول دون موتهم جوعاً. وكان حوالي الثلاثين من هذه العصبة قد تواجدوا في ذلك المكان على نحو ما يتفق لهم في ترحالهم الدائم، وتجمعوا عائلات عائلات تحت ظلال بعض الأغصان الباهتة التي تؤمن لهم حماية لا تكاد تُذكر من حرّ الشمس المحرقة خلال النهار ومن نداوة الليل ومن الريح والمطر. وكان لهذه العصبة شأنها شأن معظم العصبات، رئيس مدني وساحر لا يمتاز من حيث نشاطه اليومي عن أيّ رجل من رجال المجموعة، أعني بذلك مزاولته للقنص والصيد والأعمال الحرفية. كان هذا الساحر رجلاً متين البنية في حوالي الخامسة والأربعين من العمر مرح الطباع وحسن المعشر.

---

(٤) على امتداد هذه الدراسة التي يتصف موضوعها بالصفة النفسانية أكثر من اتصافه بالصفة الإجتماعية، نعتقد أن بوسعنا أن نضع جانباً تلك التمييزات التي تعتمدها الإجتماعيات الدينية إذ تميّز بين مختلف صيغ العمليات السحرية وبين مختلف أنماط السحرة، إلا إذا كانت التمييزات المذكورة ضرورية جداً.

وفي ذات مساء لم يعد الرجل إلى ساحة المخيم في الساعة المعتادة. ثم أعتم الليل وأُشعلت النيران، وأخذ الأهالي يعربون عن قلقهم. إذ أن مخاطر الأدغال كثيرة: فهناك الأنهار الجارفة، وهناك خطر التعرّض لحيوان بري كبير كالنمر أو آكل النمال، رغم أن ذلك قليل الحدوث. لكن الخطر الذي يتبادر لذهن النامبيكوارا قبل غيره هو التعرّض لحيوان قد يبدو من حيث مظهره عديم الخطر، لكنه في الواقع تجسيد لجنّ شرير من جناني المياه أو الغابات قد تقمّص فيه، خاصة وأننا كنا نلمح كل مساء منذ اسبوع نيراناً تنبعث من مخيمات غامضة كانت تبتعد عن مخيمنا تارة وتقترب منه تارة أخرى. والحال إن كل رهط مجهول الهوية يُعتبر بمثابة العدو الممكن. وهكذا فبعد ساعتين من الانتظار ساد الاعتقاد بأن صاحبنا قد وقع في كمين من الكمائن، فراح ابنه وزوجتاه يبكونه بصوت عال، بينما أخذ سائر الأهالي يتلاغطون حول العواقب الوخيمة التي لا بدّ أن تترتّب على اختفائه.

وفي حوالي الساعة العاشرة ليلاً كان هذا الترقُّب المحموم للمصيبة المرتقبة، فضلاً عن النواح الذي أخذت تشارك به بعض النساء الأخريات والتململ الذي أخذ يدبّ بين الرجال، قد أفلح في خلق جوّ مشحون بحيث قررنا أن نذهب لاستكشاف ما حصل برفقة بعض الذين حافظوا على هدوئهم النسبي. وما أن قطعنا حوالي المئتي متر حتى وقعنا في طريقنا على كتلة جامدة لا حراك بها: كان ذلك صاحبنا الساحر وقد تكأكأ بصمت على نفسه وراح يرتجف من برد الليل، بينما بدا مشعّث الشعر وعارياً من نطاقه (إذ أن معشر النامبيكوارا لا يرتدون شيئاً آخر من الملابس) ومجرّداً من طوقه وأساوره. ثم إننا اصطحبناه إلى المخيّم دون صعوبة تذكر، لكن خروجه عن صمته المطبق اقتضى حضّاً متتالياً من قبل الجميع ورجاآت حارّة من قبل ذويه. فكان أن أفلح ذلك، بعد لأي، بانتزاع تفاصيل حكايته نتفة بعد نتفة. وهكذا روى لنا الرجل كيف أن عاصفة قد هبّت في مستهلّ بعد الظهر - وهي الأولى من عواصف ذلك الفصل - وكيف أن الرعد قد نقله إلى موضع يبعد عدة كيلومترات ثم أعاده إلى حيث وجدناه بعد أن جرّده تماماً مما كان يرتديه. بعد ذلك توجه الجميع إلى النوم وهم يعلّقون على ما حدث. في اليوم التالي كان الرجل الذي ذهب ضحية الرعد قد استعاد حبوره المعتاد، فضلاً عن كل حليّه التي فقدها. الأمر الذي لم يبدُ أنه استثار دهشة أحد، وما لبثت الحياة العادية أن استعادت مجراها الطبيعي.

غير أن بعض الأهالي ما لبثوا بعد مضيّ أيام معدودات، أن أخذوا يروّجون لرواية أخرى لتلك الأحداث المشهودة. وينبغي أن نعلم أن العصبة التي شهدت مسرح الأحداث

المذكورة كانت تتألف من أفراد يعودون إلى أصول مختلفة كانوا قد اندمجوا في وحدة مجتمعية جديدة على أثر بعض الظروف الغامضة. فقد أتت جائحة على إحدى المجموعتين قبل ذلك بسنوات بحيث لم تعد هذه المجموعة قادرة من الناحية العددية على متابعة حياتها على حدة، بينما كانت المجموعة الأخرى قد انفصلت عن قبيلتها الأصلية ووجدت نفسها عرضة للصعوبات ذاتها. أما متى التقت المجموعتان، وبأيّة شروط قرّرتا أن توحّدا قواهما بحيث قدّمت إحداهما للتشكيلة الجديدة رئيسها المدني وقدّمت الأخرى لها رئيسها الديني، فأمر لم نستطع أن نعرف عنه شيئاً. لكن من الثابت أن هذا الحدث يعود إلى عهد قريب، والدليل على ذلك هو أنه لم يكن قد حصل بين المجموعتين، إبّان التقائنا بهما، أيّ زواج بين أفرادهما رغم أن أبناء الواحدة منهما كانوا مخطوبين بشكل عام لأبناء الأخرى. ورغم أن المجموعتين كانتا تتقاسمان الوجود والمصير فقد كانت كل منهما لا تزال تحتفظ بلهجتها فلا تستطيع الاتصال بالأخرى إلا بتوسّط رجلين أو ثلاثة ممن يجيدون اللهجتين.

بعد هذه التوضيحات الضرورية، إليكم ما كانت تهمسه بعض الألسن في بعض الآذان: لقد كانت هناك أسباب وجيهة تدعو إلى الافتراض بأن الأرهاط المجهولة التي تتجوّل في السهوب المجاورة كانت تتحدّر من قبيلة المجموعة الانفصالية التي ينتمي إليها الساحر. ولما كان هذا الأخير يتطاول على صلاحيات زميله الرئيس السياسي، فمن الممكن أن يكون قد أراد الاتصال بمواطنيه القدماء، إما ليلتمس منهم العودة إلى القبيلة، وإما لحضّهم على مهاجمة حلفائه الجدد، وإما ليطمئنهم حول مواقف هؤلاء الحلفاء منهم. ومهما يكن من أمر، فقد كان بحاجة إلى ذريعة تبرّر غيابه، فاخترع حادثة اختطافه من قِبل الرعد مع كل الإخراج المسرحي الذي تلاها، خدمة لتلك الغاية. وطبيعي أن يكون أهالي المجموعة الأخرى هم الذين روّجوا هذا التفسير الذي كانوا يعربون سرّاً عن اعتقادهم به كما كانوا يعربون عن تخوّفهم الشديد من عواقبه. أما التفسير الرسمي للحدث فلم يناقَش بصورة علنية على الإطلاق، لكنه ظل مقبولاً في الظاهر لدى الجميع وحتى مغادرتنا التي اعقبت ذلك بفترة قصيرة[٥].

غير أن هؤلاء المتشكّكين كانوا سيتعجبون كل التعجّب فيما لو أثرنا أمامهم مثل هذه الحيلة الممكنة جداً بقصد التشكيك بسلامة طويّة ساحرهم وبفعالية اعماله، رغم أنهم

---

(٥) ك. ليفي ستروس، المداران البائسان، باريس، ١٩٥٥، الفصل التاسع والعشرون.

-C. Lévi-Strauss, Tristes Tropiques, Paris, 1955, chap. XXIX.

هم الذين كانوا يحلّلون دوافعها بكثير من النباهة النفسانية والحسّ السياسي. فمن الأرجح أنه لم يحلّق على أجنحة الرعد حتى ريو أناناز، وإن كل ما قاله لم يكن إلا إخراجاً مسرحياً. لكن مثل هذه الأمور ممكنة الحصول، وقد حصلت بالفعل في مناسبات أخرى، فهي تنتمي بالتالي إلى حيّز الخبرة. فمما لا شك فيه أن الساحر يقيم علاقات وثيقة مع القوى الغيبية. أما أن يكون في هذه الحالة المخصوصة قد تذرّع بقدراته السحرية إخفاءً منه لنشاط دنيويّ عابر فهذا أمر يتصل بحيّز الظن والتخمين ومناسبة لممارسة النقد التاريخي. لكن النقطة الهامة تكمن في أن أيّاً من هذين الاحتمالين لا يتنافى مع الآخر، مثلما أن تفسير الحرب، من جانبنا، بوصفها أعلى مراحل الاستقلال القومي لا يتنافى مع كونها حصيلة لألاعيب تجّار المدافع وخزعبلاتهم. فرغم أن هذين التفسيرين يتنافيان منطقياً، فإننا نسلّم بصحة أحدهما أو بصحة الآخر، حسب الحالة الواحدة. وبما أنهما، كلاهما، مقبولان ومعقولان، فإننا ننتقل من أحدهما إلى الآخر بكل سهولة، حسب الظرف والمناسبة، بل إنهما قد يتعايشان تعايشاً غامضاً في وعي الكثيرين منّا. إن هذه التفسيرات المتنافرة، مهما كان أصلها المتحذلق، لا تَرِدُ على الوعي الفردي بعد قيامه بتحليل موضوعي بقدر ما تخطر له بوصفها معطيات تكميلية تستدعيها بعض المواقف الشديدة الغموض التي لم تتم بلورتها وصياغتها بعد والتي تتخذ لدى كلّ منا طابع الخبرة. غير أن هذه الخبرات تظل من الناحية العقلية عديمة الأشكال والصور. كما تظل من الناحية العاطفية بعيدة عن نطاق التساهل تجاهها. اللهم إلا إذا اندمجت وانخرطت ضمن إحدى تلك الترسيمات [الذهنية] التي تعوم على سطح الثقافة الجماعية والتي ينفرد استيعابها دون سواه باسباغ طابع موضوعي على حالات ذاتية وبإضفاء شكل معيّن على انطباعات لا شكل لها، وبدمج خبرات مفككة في إطار سستام واحد.

* * *

وتتّضح لنا هذه الإوالات على نحو أفضل إذا نحن نظرنا إليها على ضوء المعاينات التي صارت قديمة اليوم، وهي التي قامت بها الباحثة القديرة م. ستفنسون بين معشر الزوني في المكسيك الجديدة[٦]. فقد أُصيبت فتاة في الحادية عشرة من العمر بأزمة عصبية بعد أن

---

(٦) م. ستفنسون، هنود الزوني، التقرير السنوي الثالث والعشرون الصادر عن مكتب النياسة الأمريكية. المؤسسة السميتسونية، واشنطن، ١٩٠٥.

-M. C. Stevenson, The Zuni Indians, 23d Annual Report of the Bureau of American Ethnolgy, Smithsonian Istitution, washington, 1905.

تناول يديها أحد الشبان المراهقين. فاتّهم الشاب بالسحر واقتيد ليمثُل امام محكمة الآرك [القوس]. وهناك ظل لساعة من الزمن ينكر عبثاً أن يكون له معرفة بأية شؤون غيبية. ثم لما تبيّن له عقم هذا السستام الدافعي، وبما أن السحر كان لا يزال في ذلك الحين جريمة يُعاقَب عليها بالموت عند معشر الزوني، فقد لجأ المتهم إلى تكتيك جديد واختلق قصة طويلة عريضة تحدث فيها عن الظروف التي تأهّل فيها لممارسة السحر، وكيف أنه تلقّى من معلّمِه عُقّارين أحدهما يسبّب الجنون للفتيات والآخر يشفيهنّ منه. لقد شكّلت هذه النقطة الأخيرة ضرباً من الحيطة العبقرية التي ستقيه من شرّ التطورات اللاحقة. إذ إن قضاته ارغموه على تحضير هذين العقارين، فذهب إلى منزله تحت الحراسة وعاد بجذرين من جذور النباتات، ثم ما لبث أن استخدمهما في سياق تأديته لشعائر معقّدة تظاهر خلالها بأنه انتابته نوبة شديدة على أثر تناوله أحد العقارين، ثم بأنه عاد إلى حالته الطبيعية بعد تناوله الآخر. ثم إنه أمر المريضة بتجرّع الدواء وأعلن أمام الملأ عن شفائها. فرفعت الجلسة إلى اليوم التالي. لكن الساحر المزعوم تمكّن من الفرار أثناء الليل. فقُبض عليه من جديد وطلبت عائلة الضحية أن تنعقد المحكمة لمتابعة الدعوى. ولما لمس الفتى أن قضاته الجدد يعاندون في تصديق قصته السابقة عمد إلى ختراع قصة جديدة: فقد زعم أن ذويه وأجداده كانوا جميعاً من السحرة وأنه أخذ عنهم قدرات عجيبة كالقدرة على التحوّل إلى هرّ، وعلى ملء فمه بأشواك من الصبّير، وقتل ضحاياه ـ طفلان وثلاث فتيات وفتَيَان ـ بدفعهم على الأشواك المذكورة، وإن كل ذلك يتأتّى له بفضل بعض الرّيش السحرية التي تمكّنه، هو وذووه، من مفارقة الشكل البشري. لقد كان هذا التفصيل الأخير خطأً تكتيكياً. إذ أن القضاة أخذوا يطالبونه الآن بإحضار تلك الرّيش كدليل على صحة قصته الجديدة. وبعد أنواع شتّى من الأعذار التي رفضها القضاة واحداً تلو الآخر اضطر الجميع إلى الانتقال إلى المنزل العائلي حيث يعيش المتهّم. فأخذ الشاب يزعم أن الرّيش قد خبّئت فيما مضى خلف ركن من أركان أحد الجدران وأنه لا يستطيع هدم الجدار المذكور. فأجبره القضاة على هدمه. ولما هدم جانباً منه ودقّق بعناية في كل قطعة من قِطعه حاول أن يعتذر عن عدم تذكّره لمكان الريش: فقد مضى على تخبئتها في ذلك المكان عامان ولم يعد يذكر بالضبط أين خُبئت. لكن القضاة أرغموه على المضي في البحث عنها. فانتهى به الأمر إلى هدم جانب آخر من الجدار. وكان قد مضى زهاء الساعة على عملية التهديم الجديدة عندما لاحت بين حجارة اللّبْن والطين معالم ريشة قديمة بالية. فتناولها الفتى بلهفة شديدة وقدّمها لقضاته المحلّفين بوصفها الأداة السحرية التي حدّثهم عنها. فطلبوا منه أن يشرح لهم بالتفصيل إوالة استخدامها. وأخيراً اقتادوه إلى الساحة العامة حيث روى من

جديد كلّ قصته وعززها بعدد كبير من التفاصيل الجديدة ثم انهاها بخاتمة شجيّة مؤثّرة راح في أثرها يندب حظّه العاثر لأنه فقد قدراته الغيبيّة. وهكذا اطمأن سامعوه ووافقوا على إطلاق سراحه.

إن هذه القصة التي اضطررنا للأسف إلى اختصارها وتجريدها من كل دقائقها النفسانية، تظل ذات قيمة تعليمية من أوجه عدّة. فنحن نرى، أولاً، أن المتهم بعد ملاحقته بتهمة السحر وتعرّضه من جرّاء ذلك لعقوبة الموت، لم يحصل على تبرئته بنفي التهمة عن نفسه بل بانتحاله للجرم المزعوم، ناهيك بأنه خدم قضيته عندما قدّم روايات متلاحقة كلٌّ منها أغنى وأحفل بالتفاصيل (وبالتالي أشدّ مدعاة للإدانة، من حيث المبدأ) من الأخرى. والنقاش لا يخضع، كما هي الحال في دعاوينا، للاتهام ولنفي هذه الاتهام، بل للإثبات والتخصيص. فالقضاة لا يتوقعون من المتهم أن ينفي قضية ما، ناهيك بأنهم لا يتوقّعون منه دحض الوقائع. بل إنهم يسألونه أن يعزّز سستاماً لا يملكون منه إلا جزءاً بسيطاً؛ وهم يريدون منه بالتالي أن يستكمل الأجزاء الباقية بطريقة من الطرق. وبهذا المعنى تشير الباحثة تعليقاً على إحدى مراحل الدعوى: «فالمقاتلون كانوا مستغرقين كلياً في الإصغاء لقصة الشاب بحيث أنهم كادوا ينسون السبب الرئيسي الذي مثل من أجله أمامهم». وعندما تمكّن الفتى في نهاية المطاف من نبش الريشة السحرية تعلّق المؤلفة بكثير من العمق: «لقد ساد الذهول بين المقاتلين ثم صاحوا بصوت واحد متعجبين: «ماذا يعني كل هذا؟». فقد تأكد لديهم في تلك اللحظة أن الفتى كان محقّاً في أقواله». فالمؤلفة تتحدث عن ذهول، لا عن ارتياح لرؤية الدليل الملموس الذي يؤكد الجرم: ذلك أن القضاة لا يسعون إلى إدانة جرم معين بقدر ما يسعون إلى تأكيد حقيقة السستام الذي جعله ممكناً (وذلك بأن أكّدوا صحة أساسه الموضوعي بتعبير عاطفي ملائم)، فاعتراف المتهم الذي تعزّز بمشاركة القضاة، بل بتواطؤهم، أدى إلى تحويله من مجرم إلى متعاون مع الاتهام. وهكذا كان للمتهم المذكور أكبر الفضل في تخليص السحر والأفكار المرتبطة به من صيغة وجودها المتعَبة في الوعي، بوصفها مجموعة مبهمة من المشاعر والتصورات التي تفتقد للتبلور، لكي تتجسّد في كيان اختباري. فصار الحفاظ عليه، بوصفه شاهداً، أمراً يوفر للمجموعة تلبيةً لرغبتها في معرفة الحقيقة، تفوق من حيث الغنى والزخم حرصها على تطبيق العدالة، الأمر الذي كان سيلبّى فيما لو حكمت بقتله. وأخيرا، فقد توصل الفتى المراهق، عبر دفاعه الذكي الذي جعل سامعيه يدركون بصورة تدريجية ذلك الطابع الحيويّ الذي يتّصف به تحققهم من صحة سستامهم (ذلك أنهم ليسوا مخيّرين بين تبنيّ هذا السستام أو تبنيّ سستام آخر، بل بين تبنيّ السستام السحري أو لا سستام على الإطلاق، أي الوقوع في فراغ البلبلة)، إلى

التحوّل من خطر يُهدّد سلامة المجموعة من الناحية الجسدية، إلى ضمانة تؤمن تماسكها من الناحية الذهنية.

ولكن هل يقتصر الدفاع بالفعل على كونه دفاعاً بارعاً وحسب؟ إن كل الوقائع توحي بأن المتهم قد عمد، بعد تلمّسه [عبثاً] لسُبل التملّص [من قضاته]، إلى المشاركة بصدق وحماس ـ والكلمة ليست من قبيل المبالغة ـ بتلك اللعبة الدراماتيكية التي أخذت تتبلور بين قضاته وبينه. فقد قيل عنه أنه ساحر. وبما أن هناك سحرة، فليكن ساحراً. ولكن كيف يتسنى له أن يعرف مسبقاً تلك الدواليل التي تنبئه بأمر دعوته؟ ربما كانت هذه الدواليل ماثلةً أمامه، ومتجسّدة في هذه المحنة التي تعرّض لها، وفي تلك الاختلاجات التي انتابت الفتاة عندما مثلت امام هيئة المحكمة. إذ أنه هو الآخر يعتبر أن تماسك السستام، فضلاً عن الدور الذي أوكل إليه بغية بلورته، لا يقلاّن أهمية عن سلامته الشخصية التي تعرّضت للخطر خلال هذه المغامرة. وهكذا رأيناه يتبنى بصورة تدريجية تلك الشخصية التي فُرضت عليه متوسّلاً إلى ذلك مزيجاً من الحيلة وسلامة الطويّة: فقد راح الشابّ ينقّب في معارفه وذكرياته، بل راح يرتجل بعض المواقف كذلك، لكنه كان قبل كل شيء يعيش دوره ويسعى، عبر التلاعبات التي قام بها، وعبر الشعائر التي ركّبها من أجزاء متناثرة وشتّى، إلى اختبار الاضطلاع بهذه الرسالة التي يعلم أن احتمال الاضطلاع بها، على الأقلّ، مُتاح للجميع. والحق، ما الذي تبقّى في ختام هذه المغامرة من تلك الحيَل التي حصلت في بدايتها، وإلى أي حدّ نستطيع أن نقول أن بطل المغامرة ظل بمنأى عن الوقوع في فخّ الشخصية التي تَلبّسها؟ بل أكثر من ذلك: إلى أي حدّ نستطيع أن نقول إنه لم يتحوّل إلى ساحر بالفعل؟ إن اعترافه النهائية ينصّ، كما نُقل إلينا، على أنه «كلما كان الشاب يمضي في حديثه كلما كان يستغرق في موضوع الحديث. وقد كان وجهه يتألّق في بعض الأحيان من جرّاء ارتياحه للشعور بأنه قد تمكّن من الاستحواذ على أفكار سامعيه». وما هي إلا أن تشفى الفتاة بعد تناولها للدواء، وأن تتبلور الخبرات المعيوشة عبر هذه المحنة الاستثنائية وتنظيم عناصرها، حتى يتبيّن أن تلك القدرات الغيبيّة التي تعترف الجماعة سلفاً بوجودها لم تعد بحاجة إلى مزيد حتى يُصار إلى الإقرار بها إقراراً نهائياً من جانب الشاب البريء الذي يمتلكها.

* * *

وينبغي لنا أن نولي مزيداً من الأهمية أيضاً لوثيقة أخرى ذات قيمة استثنائية، لكنها لم تحظَ حتى الآن إلا باهتمام لغوي وحسب: إنها جزء من سيرة ذاتية أهلية كان فرانز

بواس قد جمعها بلغة الكواكيوتل (من جزيرة ڤانكوڤر، في كندا) وترك لنا ترجمة لها سطراً بسطر[7].

كان المدعو كيزاليد (وهو الاسم الذي أطلق على هذا الرجل عندما صار ساحراً) لا يؤمن بقدرات السحرة، أو على الأصح بقدرات الكهنة، لأن هذه اللفظة تعبّر تعبيراً أفضل عن نمط النشاط المخصوص الذي يقومون به في بعض المناطق من العالم. فدفعه فضوله لكشف خزعبلاتهم ورغبته بفضح ألاعيبهم إلى معاشرتهم والتردّد عليهم، فدأب على ذلك إلى أن عرض عليه أحدهم إدخاله في مجموعتهم حيث يصار إلى تأهيله ليصبح واحداً منهم. لم يتردّد كيزاليد في قبول العرض المذكور، حتى أن روايته تصف بالتفصيل ما هي أولى الدورس التي تلقّاها على أيديهم: مزيج غريب من الاشارات الإيمائية والشعوذة والمعارف التجريبية، حيث يختلط فنّ التظاهر بالإغماء وتصنُّع النوبات العصبية وحفظ الأغاني السحرية والتمرُّس بتقنية التقيّؤ فضلاً عن عدد من مبادىء فحص المرء بالتنصّت إلى صدره ومبادىء فن التوليد واستخدام بعض الأشخاص «الشاردي الذهن»، أي بعض الجواسيس المكلّفين بالإصغاء إلى أحاديث الناس الخاصة لإطلاع الكاهن سرّاً على بعض المعلومات المتعلقة بأصل وأعراض الآلام التي يعاني منها فلان أو فلان، وأخيراً اتقان ذلك الفن الأكبر المرعيّ لدى إحدى مدارس الكهانة على الساحل الشمالي الغربي من المحيط الهادىء، وهو كناية عن استخدام خصلة صغيرة من الزّغب يخفيها [الكاهن] المحترف في ناحية من نواحي فمه ليلفظها في اللحظة المناسبة مضمّخة بالدم، بعد أن يكون قد عضّ لسانه أو استنزف الدماء من لثته، ثم يتباهى بعرضها على الملأ وعلى المريض بوصفها الجسم المرضيّ الذي توصّل إلى استخراجه بعد عدد من الامتصاصات والمعالجات.

هكذا ترسّخت لدى كيزاليد شكوكه بأسوأ أشكالها. لكنه حرص على متابعة التحقيق بالأمر. غير أنه لم يعد بوسعه أن يتصرّف كما يحلو له، إذ أن أمر تدربّه على يد الكهّان أخذ يشيع بين الناس. وهكذا تلقّى ذات يوم دعوة من عائلة أحد المرضى بعد أن زعم المريض أنه أبصره في منامه وشُفي على يديه. فأسفر علاجه الأول هذا عن نجاح باهر (علماً أنه، كما يقول، لم يتقاضَ عنه أجراً، ولا عن العلاجات التي تلته، إذ أنه لم يكن قد

---

(٧) فرانز بواس، ديانة الكواكيوتل، مساهمات جامعة كولومبيا في الإناسة، مجلد ١٠، نيويورك، ١٩٣٠.

- Franz Boas, The religion of the Kwakiutl, columbia University contributions to Anthropology, vol. X, New York, 1930, part II, PP. 1-41.

أنهى مدّة تدريبه الرسمية التي تمتدّ طيلة أربع سنوات). إلا أن كيزاليد لم يتخلَّ عن موقفه النقدي رغم أنه عُرف منذ ذلك الحين بأنه «من كبار الكهّان». فقد فسّر نجاحه المذكور بأسباب نفسانية «ذلك أن المريض كان يؤمن إيماناً راسخاً في الحلم بأنه شفي على يديّ». أما ما جعله يصبح «متحيّراً ومتفكراً في الأمر»، على حدّ قوله، فهي حادثة غريبة أشدّ تعقيداً جعلته يواجه صيغاً متعدّدة من «الخوارق المزيّفة»، مما أدّى به بالتالي إلى الاعتقاد بأن بعض الصيغ أقلّ زيفاً من بعضها الآخر: والمعنيّ بذلك، بالطبع، تلك التي كان اهتمامه الشخصي متجهاً نحوها، فضلاً عن السستام الذي أخذ ينبني في ذهنه بغفلة عنه.

لقد قام كيزاليد بزيارة إلى قبيلة كوسكيمو المجاورة، وشهد لديها علاجاً أشرف عليه زملاؤه من أساطين الكهان الأجانب. ولشدّ ما كانت دهشته كبيرة عندما تبيّن له أن هناك اختلافاً تقنّياً: فعوضاً عن أن يعمد الكهّان الكوسكيمو إلى تفل المرض عل شاكلة دويدة مضمّخة بالدم قوامها خصلة الزغب المخبّأة في الفم، كانوا يكتفون بتفل شيء من اللعاب بين أكفهم زاعمين أن هذا هو «المرض». فما قيمة هذه الطريقة؟ وما هي النظرية التي تقوم عليها؟ وحتى يكتشف كيزاليد «ما هي قوة هؤلاء الكهان، وما إذا كانت قوةً فعلية، أم أنهم يدّعون كونهم كهاناً مجرّد ادعاء» شأنهم شأن مواطنيه الكهان، طلب منهم أن يسمحوا له بتجريب طريقته بعد أن باء علاجهم المذكور بالفشل، فسمحوا له بذلك، وكان أن أعرب المريض عن شفائه.

هنا بلغت الحيرة من بطلنا كل مبلغ. فرغم الشكوك التي كانت قد انتابته حتى الآن حول التقنيّة التي يتّبعها، ها هو يجد تقنيّة أشدّ زيفاً منها وأشدّ غيبيّة وأكثر غشّاً وخداعاً. إذ أنه من ناحيته، كان على الأقل يقدّم لزبونه شيئاً ما: فقد كان يُريه المرض رأي العين ويطرحه أمامه بصورة ملموسة، في حين أن زملاءه الأجانب هؤلاء ما كانوا يقدّمون للمريض شيئاً بل يدّعون وحسب أنهم قد وضعوا يدهم على المرض وقبضوا عليه. هذا وقد أسفرت طريقته عن نتيجة إيجابية بينما باءت طريقتهم بالفشل. وهكذا وجد بطلنا نفسه إزاء مشكلة ربما كانت تجد نظيرتها في تطور العلم الحديث: فإذا كان لدينا سستامان نعلم حق العلم أن كلاهما لا يفي بالغرض المتوخّى منه، كما نعلم في الوقت نفسه أن كلاً منهما يختلف عن الآخر من حيث القيمة، وذلك من الناحية المنطقية ومن الناحية الاختبارية على السواء، فما هو السستام المرجعي الذي نحكم عليهما بالنسبة إليه؟ أيكون سستام الوقائع حيث لا فرق بين السستامين المذكورين، أم يكون كلٌّ منهما بحد ذاته هو هذا

السستام المرجعي، علماً بأنهما لا يتمتعان بقيمة متكافئة لا من الناحية النظرية ولا من الناحية العملية؟

في هذه الأثناء كان الكهان الكوسكيمو «وقد أخذ منهم الخجل كل مأخذ» نظراً لفقدان اعتبارهم في أعين مواطنيهم، قد بدأت تساورهم الشكوك من كل صوب: فقد عمد زميلهم إلى إبراز المرض على شاكلة شيء مادي، في حين أنهم كانوا يذهبون على الدوام إلى أن طبيعة المرض روحانية وحسب، فلم يخطر لهم بالتالي على الإطلاق أن يجعلوه مرئياً. لذا بعثوا إلى كيزاليد رسولاً يدعوه إلى الاشتراك معهم في اجتماع سرّي يعقدونه في أحد الكهوف. فذهب كيزاليد إلى هذا الاجتماع حيث عرض عليه زملاؤه الأجانب طبيعة سستامهم: «كل مرض من الأمراض هو كناية عن كائن بشري: الدُمَّل كائن بشري، والورم كائن بشري، وكذلك الأُكال والوسَف، والبثور والسُعال، وكذلك الهزال والسلّ، فضلاً عن تقلّص المثانة وآلام المعدة... فإذا توصلنا إلى القبض على روح المرض الذي هو بشر، مات هذا المرض، بحكم كونه بشراً، وتلاشى جسمه في دواخلنا». فإذا صحّت هذه النظرية فما الذي يمكن عرضه على المريض؟ وبالتالي فما هي الأسباب التي جعلت «المرض يلتصق بيدي كيزاليد» عندما قام بالعلاج؟ لكن كيزاليد تعلّل بالأعراف المهنيّة التي لا تسمح له بتفسير أيّ شيء قبل إتمام سنوات التدريب الأربع، وظلّ لائذاً بالصمت. ثم إنه التزم هذا الموقف حتى عندما أرسل إليه الكهان الكوسكيمو بناتهنّ العذارى في محاولة لإغوائه وانتزاع سرّه.

بناء عليه، عاد كيزاليد إلى قريته في فور رويرت ليعلم هناك أن شيخ الكهان في إحدى العشائر المجاورة، قد ساوره القلق حول شهرة كيزاليد المتزايدة فأطلق تحدّياً في وجه جميع زملائه ودعاهم إلى المنافرة أمام عدة مرضى، فذهب كيزاليد إلى الموعد المحدّد وشهد عدة علاجات قام بها الكاهن المذكور. لكن هذا الكاهن، كان هو الآخر، شأنه شأن الكوسكيمو، لا يعرض المرض. بل كان يقتصر على إخفاء شيء غير مرئي «يزعم أنه المرض»، تارة في ثنايا عمرته المصنوعةِ من لحاء الشجر وطوراً في خشخيشته الشعائرية المنحوتة على شكل عصفور، فكان هذان الشيئان [العمرة والخشخيشة] قادران بالتالي على البقاء متأرجحين في الفراغ بناءً «على قوة المرض الذي يعضّ» على أعمدة المنزل أو على يد الكاهن. ثم بدأ السيناريو المعلوم. فطُلب إلى كيزاليد أن يتدخّل في الحالات الميئوسة التي عجز الكاهن الشيخ عن علاجها، فتمكّن من شفائها بتقنيّة الدويدة المضمّخة بالدم.

هنا تصل روايتنا إلى القسم المحزن والمؤثر منها. فقد عمد الكاهن الشيخ، تحت وطأة

العار واليأس نظراً لفقدان اعتباره وانهيار سستامه العلاجي، إلى إرسال ابنته بمثابة المبعوثة لدى كيزاليد راجية منه أن يتكرّم على أبيها بمقابلته. فذهب كيزاليد ووجده جالساً إلى جذع شجرة فتكلم الشيخ وقال: «لا بأس علينا إذا نحن تبادلنا هذا الحديث يا صديقي. لكنني أودّ فقط أن تبذل محاولة لإنقاذ حياتي حتى لا أموت من العار والخجل. إذ أنني أصبحت أضحوكة في نظر قومي بسبب ما قمتَ به البارحة. إنني أناشدك أن ترأف بحالي وأن تخبرني عما علق بكفّك في تلك الليلة. هل هو المرض حقاً، أم أنه كان شيئاً مصنطعاً وحسب؟ إنني أتوسل إليك أن ترأف بحالي، وتخبرني كيف فعلت ذلك حتى أتمكّن من تقليدك. أرأف بحالي يا صديقي». لاذ كيزاليد بالصمت في باديء اومر، لكنه تكلم بعد ذلك وطالب الشيخ بأن يفسّر له مأثرتَيْ العمرة والخشخيشة. فأراه زميله دبوساً دقيقاً مدسوساً بين ثنايا العمرة بحيث يمكّنه من تعليقها بزاوية قائمة على الأعمدة، كما شرح له الطريقة التي تمكّنه من تثبيت طرف خشخيشته بين أصابعه ليزيّن للملأ أن العصفور يلبث متعلّقاً بمنقاره براحة يده. لا شك إذن في أنه كان يكذب ويغش. وانه كان يتعاطى الكهانة نظراً للمكاسب المادية التي كانت تدرّها عليه، و «طمعاً بثروات المرضى». كان يعلم علم اليقين أن القبض على الأرواح أمر مستحيل «إذ أننا نملك جميعاً أرواحنا». لذا فقد كان يستعمل بعض الودك ويزعم «أنه الروح، ذلك الشيء الأبيض الذي يقبع في كفّه». ثم أضافت الفتاة توسّلاتها إلى توسلات أبيها وقالت: «أرجوك أن ترأف بحاله حتى يتمكن من البقاء على قيد الحياة». لكن كيزاليد ظل لائذاً بالصمت. وعلى أثر هذه المقابلة المأساوية أضطر الكاهن الشيخ إلى مغادرة القرية في الليلة نفسها مصطحباً معه كل ذويه، «مريض الفؤاد» ومرهوب الجانب من قبل الجماعة نظراً لما قد يقوم به من أعمال انتقامية بحقها. لكن ذلك كله لم يجدي: فقد عاد ثانية إلى القرية بعد عام. وكان قد أصبح معتوهاً هو وابنته. ثم قضى نحبه بعد ذلك بثلاثة أعوام.

أما كيزاليد فقد مضى يتابع عمله مغتنياً بالأسرار فاضحاً للمحتالين وملؤه الاحتقار لهذه المهنة: «ولم أشاهد كاهناً يعالج المرضى عن طريق الامتصاص إلا مرة واحدة فقط. لكنني لم استطع أن اعلم ما إذا كان كاهناً حقيقياً أم مزيفاً. أعلم أنه لم يكن يتقاضى أجراً من الذين يشفيهم، ولهذا السبب وحده اعتقد أنه كان كاهناً. والحق أنني لم أره يضحك مرة واحدة». وهكذا فقد تغيّر موقفه تغيُّراً ملموساً عما كان عليه في البداية: إذ حلّت المشاعر الحسّاسة محلّ السلبية الجذرية. فهناك، في رأيه، كهان حقيقيون. ولكن ماذا عنه هو بالذات؟ لا ندري. لكن من الواضح أنه يمارس مهنته بضمير حيّ، وأنه فخور بما يحققه من نجاح، وأنه يدافع دفاعاً حارّاً، ضدّ جميع المدارس المنافسة، عن تقنيّة الزغب

المضمّخ بالدم التي يبدو أنه تغافل عن طبيعتها الإحتيالية تغافلاً تاماً بعد أن كان لا يفتأ يتهكّم عليها في بداية الأمر.

* * *

هكذا يتبيّن لنا أن نفسية الساحر ليست بالأمر البسيط. في محاولة لتحليل هذه النفسية نبدأ أولاً بحالة الكاهن الشيخ الذي أخذ يرجو خصمه الشاب أن يقول له الحقيقة حول ما إذا كان المرض الذي علق براحة يده على شاكلة دويدة حمراء لزجة فعلياً أم مفتعلاً، ثم ما لبث أن انتابه الجنون لأنه لم يجد جواباً على سؤاله. فقد كان لديه قبل هذه الدراما مُعطيان اثنان: أولاً قناعته بأن الحالات المرضيّة لها سبب وأن من الممكن التوصل إليه، وثانياً سستام من الاجتهاد يلعب فيه الابتكار الشخصي دوراً كبيراً بحيث يؤدي إلى ترتيب مختلف مراحل المرض ترتيباً معيناً، بدءاً بتشخيصه وانتهاء بشفائه. إن هذا الترتيب الموهوم الذي يتناول واقعاً مجهولاً بحد ذاته ويتقوّم بعدد من الإجراآت والتصورات، يستند إلى خبرة مثلّثة الأبعاد: خبرة الكاهن نفسه الذي يعاني من حالات مخصوصة ذات طبيعة نفسية ـ جسدية، رغم صحة توجّهه للقيام بمهمّته (بل رغم عدم صحة هذا التوجه، وذلك بحكم ممارسته لها ليس إلا)، وخبرة المريض الذي يشعر بتحسُّن حالته أو لا يشعر، وخبرة الجمهور الذي يشارك هو الآخر في عملية العلاج والذي يستمدّ من هذه المشاركة تمرّساً معيناً وارتياحاً ذهنياً وعاطفياً يحدّدان نوعاً من الولاء الجماعي الذي يفتتح بدوره دورة جديدة.

إن هذه العناصر الثلاثة التي يتكوّن منها ما يمكن تسميته بالعقدة الكهانية هي عناصر لا تنفصم عراها. لكننا نرى كيف أنها تنتظم حول قطبين اثنين يتشكل واحدهما من خبرة الكاهن الحميمة، والآخر من حالة الرضا الجماعية. والواقع أنه ليس ثمة ما يدعو إلى الشك بإيمان السحرة برسالتهم ـ أو بإيمان المخلصين منهم على الأقلّ ـ وبأن هذا الإيمان مبنيّ على اختبارهم لحالات مخصوصة. إذ غالباً ما تكون أنواع المحن والحرمان التي يُخضعون أنفسهم لها كافية لتوليد الحالات المذكورة حتى ولو كان هناك من يأبى الاعتراف بها بوصفها دليلاً على توجّه مخلص وجدّي. يضاف إلى ذلك أن هناك حججاً لغوية أشدّ إقناعاً، لأنها لا تتصل بالموضوع اتصالاً مباشراً: ففي لهجة الونتو في كاليفورنيا نجد خمس صيغ لفظية تعبّر عن المعرفة التي تُكتسب عن طريق الرؤية والانطباع الجسدي والاستنباط والتعليل والسّماع. وهذه الصيغ الخمسة تتشكّل منها فئة المعرفة، في مقابل فئة التخمين التي يُعبَّر عنها تعبيراً مختلفاً. والعجيب في الأمر أن العلاقات مع العالم الغيبي يجري التعبير عنها بواسطة صيغ

المعرفة، ومن بينها صيغة الانطباع الجسدي (أي صيغة الخبرة الحدسية الصرف) وصيغتي الاستنباط والتعليل. هكذا فإن الشخص الأهلي الذي يصبح كاهناً على أثر نوبة روحية ألمّت به يعتبر حالته من الناحية النحوية، بمثابة المحصّلة التي ينبغي استنباطها من كونه قد تلقّى عبر الخبرة المباشرة تكليفاً معيناً من أحد الجنّ، مما يستتبع خلاصة استنتاجية مفادها أنه لا بدّ قد قام برحلة إلى عالم الغيب ثم وجد نفسه ثانيةً في ختامها ـ وهذه خبرة مباشرة ـ بين ذويه[8].

أما اختبارات المريض فهي تمثّل أقل أوجه السستام أهمية، باستثناء وجه واحد وهو أن المريض الذي يُعالج بنجاح على يد الكاهن يصبح مؤهّلاً أكثر من غيره للتحوّل بدوره إلى كاهن، على نحو ما نرى في أيامنا هذه في مجال التحليل النفسي. ومهما يكن من أمر، فلا يغرب عن بالنا أن الكاهن لا يفتقد افتقاداً تاماً للمعارف الوضعية وللتقنيات الاختبارية التي تفسّر جزءاً من نجاحه. أما في ما عدا ذلك، فإن الاضطرابات التي تنتمي إلى ما نسميه اليوم بالاضطرابات النفسية ـ الجسدية [بسيكوسوماتيك] والتي تشكّل قسماً كبيراً من الأمراض الشائعة في المجتمعات التي تفتقد افتقاداً كبيراً للأمان والطمأنينة، ينبغي أن تخضع للعلاج النفساني. وعلى وجه العموم، من الممكن أن يكون الأطباء البدائيون شأنهم شأن زملائهم المتحضّرين قادرين على شفاء جزء على الأقل من الحالات التي يعالجونها، وأن الممارسات السحرية لم يكن لها أن تشهد هذا الانتشار الواسع الذي شهدته في الزمان والمكان لولا تلك الفعالية النسبية التي تسفر عنها. لكن هذه النقطة ليست نقطة جوهرية لأنها متوقفة على النقطتين الأخريين: فكيزاليد لم يصبح ساحراً كبيراً لأنه كان يشفي المرضى، بل أنه كان يشفيهم لأنه أصبح ساحراً كبيراً. وهكذا نجد أنفسنا دفعة واحدة على الطرف الآخر من السستام أي في قطبه الجماعي.

والواقع أنه لا ينبغي أن يصار إلى البحث عن السبب الحقيقي الذي أدّى إلى انهيار خصوم كيزاليد في وتائر الفشل والنجاح بقدر ما ينبغي البحث عنه في موقف الجماعة. وهذا أمر يشير إليه هؤلاء الخصوم أنفسهم عندما يتشكّون من أنهم قد أصبحوا أضحوكة في نظر الجميع، وعندما يعربون عن شعورهم بالخجل والحياء، وهو الشعور المجتمعي بلا منازع. أما الفشل فهو أمر ثانوي. ويتبيّن ذلك أيضاً من أقوالهم، إذ أنهم يعتبرونه متوقفاً

---

(٨) د. ديمتراكوبولو لي، بعض النصوص الهندية المتصلة بالعالم الغيبي، مجلة الأديان، مايو ـ أيار ١٩٤١.

- D. Demetracopoulou Lee, some indian texts dealing with the supernatural. The review of religion, Mai, 1941.

على ظاهرة أخرى وهي تلاشي حالة **الرضا المجتمعي العام** بعد أن عادت فانبنت هذه الحالة، على حسابهم، حول كاهن آخر وحول سستام آخر. فالمشكلة الأساسية والحالة هذه، هي مشكلة الصلة بين الفرد والجماعة، أو بتعبير أدق، مشكلة الصلة بين نمط معيّن من الأفراد وعدد من مقتضيات الجماعة.

عندما يعالج الكاهن مريضه فهو يقدّم أمام الملأ مشهداً استعراضياً معيناً. ما هو هذا المشهد؟ للإجابة على هذا السؤال، وتحت طائلة تعميم بعض المعاينات تعميماً سريعاً، نقول أن المشهد المذكور يظل على الدوام مشهد تكرار الكاهن لذلك «النداء»، أي لتلك النوبة الاستهلالية التي أفصحت له وكشفت له عن حالته. لكن كلمة مشهد لا ينبغي أن تغشّنا: فالكاهن لا يكتفي بإعادة انتاج بعض الأحداث أو بمحاكاتها محاكاة حرفية، بل إنه يعيشها من جديد وبالفعل بكل حيويتها وأصالتها وحدّتها. وبما أنه يعود في ختام الجلسة إلى حالته السويّة فإن بوسعنا أن نستعير من التحليل النفسي أحد ألفاظه الأساسية ونقول إنه **يفرّج عن كربه**. ومن المعلوم أن التحليل النفسي يطلق تسمية التفريج عن الكرب على تلك اللحظة الحاسمة من العلاج التي يسترجع فيها المريض، وبشكل حادّ، معاناته للوضع الاستهلالي الذي كان في أصل اضطراباته النفسية، قبل أن يتخلص منها بصورة نهائية. بهذا المعنى يكون الكاهن عبارة عن شخص يحترف التفريج عن الكرب.

لقد بحثنا في مكان آخر في الفرضيات النظرية التي ينبغي بلورتها من أجل التسليم بأن صيغة التفريج عن الكرب التي يتبعها كل كاهن من الكهان، أو كل مدرسة من المدارس على الأقل، من شأنها أن تستدرج المريض بصورة رمزية إلى التفريج عن كربه الخاص[9]. إلا أنه إذا كانت العلاقة الجوهرية هي علاقة الكاهن بالجماعة فينبغي لنا أن نطرح السؤال من زاوية أخرى هي زاوية الصلة بين الأفكار السويّة والأفكار المعتلّة. والحال أن الفكر المعتلّ والفكر السويّ، في المنظور غير العلمي (وليس هناك من مجتمع واحد يستطيع أن يتباهى بأنه لا يشارك في هذا المنظور) ليسا أمرين متضادّين، بل هما متكاملان. فحيال هذا الكون الذي يتعطّش الفكر السويّ إلى فهمه وإدراكه، لكنه لا يتوصّل إلى التحكم بإوالاته، لا يفتأ هذا الفكر عن طرح الأسئلة على الأشياء متوخياً فهم معناها، ولا تفتأ الأشياء تمانع في الافصاح عن هذا المعنى. أما الفكر المعتل فهو على العكس من ذلك. فهو يظل مفعماً بالاجتهادات والأصداء العاطفية، وهو لا ينفكّ عن إرهاق كاهل الواقع

(٩) الفعالية الرمزية، الفصل العاشر من هذا المجلّد.

بأثقال هذه التأويلات والأصداء. فالفكر الأول يرى أن ثمة اموراً لا يمكن التحقق منها بصورة اختبارية، أي أنها تفرض نفسها فرضاً. والفكر الثاني يرى أن ثمة اختبارات لا موضوع لها، أي أنها جاهزة ومتوفرة. فإذا شئنا أن نستعير من كلام الألسنيين بعضه فإننا نقول إن الفكر السويّ يعاني دائماً من عجز في خانة المدلول عليه، بينما يشكو الفكر المسمّى بالمعتلّ (في بعض تجلياته على الأقل) من فائض في خانة الدالّ. أما الاشتراك الجماعي في جلسات العلاج الكِهانية فهو يقف موقفاً تحكيمياً بين هذين الوضعين المتكاملين. ففي مشكلة المرض التي لا يستوعبها الفكر السوي، تعمد الجماعة إلى دعوة الفرد المريض نفسياً إلى توظيف ثروة عاطفية لا نقطة ارتكاز لها. فينشأ توازن بين ما يشكل بالفعل، على الصعيد النفسي، عرضاً وطلباً. ولكن بشرطين: فعبر التعاون والتضامن بين التراث الجماعي والابتكار الفردي ينبغي أن تتبلور وتتعدّل باستمرار بنية من البنى، أي سستام من التضادات والاعتلاقات من شأنه أن يستوعب كل عناصر الوضع الكلي بحيث يجد كلٌّ من الساحر والمريض والجمهور والتصوّرات والإجراآت محلاً له في السستام المذكور. كما ينبغي أيضاً أن يساهم الجمهور، شأنه شأن المريض وشأن الساحر، وبحدود معينة على الأقل، في عملية التفريج عن الكرب، أي في عملية الاختبار المعيوش لهذا العالم من السيول الرمزية الذي يستطيع المريض بحكم كونه مريضاً، والساحر بحكم كونه معتل النفس ـ أي بحكم امتلاكهما لاختبارات لا يمكن استيعابها على نحو آخر ـ أن يجعلاه يفصح، من بعيد، عن بعض «إشراقاته». وفي غياب أي ضبط اختباري لا وجوب له ولا هو حتى بالمطلوب، يظل الاختبار المذكور فضلاً عن غناه النسبي في كل حالة من الحالات، كناية عن الاختبار الوحيد الذي من شأنه أن يساعد على الاختيار بين عدة سساتيم ممكنة وعلى تقرير الانتماء إلى هذه المدرسة أو تلك أو إلى هذا المعلم أو ذاك[١٠].

* * *

خلافاً للتفسير العلمي، ليس المقصود هنا إذن أن نقوم بربط الحالات المشوّشة والمرتبكة، من عواطف وتصوّرات، بعلّتها الموضوعية، بل المقصود بلورتها على شاكلة كلّ أو سستام، علماً أن هذا الستسام يتخذ قيمته بالضبط بمقدار ما يتيح لنا صهر هذه الحالات

---

(١٠) حول هذه المقاربة، التي قمت بها هنا وافرطت في تبسيطها، بين الساحر والمعتلّ نفسياً دفعتني بعض انتقادات ميشال ليريس إلى تحديد أفكاري في: مقدمة لأعمال ماريسل موسّ التي قدمت بها لكتابه: الإجتماعيات والإناسة، باريس، ١٩٥٠، الصفحات XVIII إلى XXIII.

المشوشة أو التوفيق بينها. وإنما تتقرّر هذه الظاهرة الأخيرة في الوعي عبر اختبار أصيل يتعذّر ادراكه من الخارج. فنظراً لتكامل اضطرابات هذا الثنائي المكون من المريض والساحر فإن الثنائي المذكور يجسّد بالنسبة للجماعة، وبصورة عينيّة حيّة، ذلك التضارب الذي يحكم كل نوع من أنواع الفكر، لكن التعبير عنه يظل مبهماً وغامضاً: فالمريض كناية عن سلبية وخمول وتغرّب عن الذات، شأنه شأن ما لا يقبل الصياغة والبلورة بما هو مرض في الفكر. والساحر كناية عن نشاطية فيّاضة تفيض عن حدود ذاتها، شأنه شأن الانفعالات العاطفية بما هي مرضعة الرموز وحاضنتها. أما العلاج فهو ينشىء العلاقة بين هذين القطبين المتضادّين ويؤمّن عبور واحدهما إلى الآخر وينمّ عبر الاختبار الكلي، عن تماسك العالم النفسي بما هو بحد ذاته انعكاس للعالم المجتمعي.

وهكذا تتبيّن لنا ضرورة التوسّع بمقولة التفريج عن الكرب بأن نتفحّص المعاني التي تتخذها في مناخ علاجية نفسانية غير التحليل النفسي الذي يعود له الفضل الأكبر في إعادة اكتشافها وفي التشديد على قيمتها الجوهرية. فإذا قيل أن لا وجود في التحليل النفسي إلا لتفريج واحد ـ وهو تفريج المريض عن كربه ـ لا ثلاثة تفريجات، قلنا أن ذلك ليس مؤكداً إلى هذا الحد. صحيح أن الساحر يتكلم خلال العلاج الكِهاني ويقوم بعملية التفريج **من أجل** المريض الذي يظل ساكتاً، في حين أن المريض هو الذي يتكلم خلال التحليل النفسي ويفرّج عن كربه **في وجه** الطبيب الذي يصغي إليه. لكن تفريج الطبيب، وإن لم يكن ملازماً لتفريج المريض، يظل أمراً لازماً ومطلوباً، إذ يُفترض بمن صار محلِّلاً أن يكون محلَّلاً من قبل. أما الدور الذي تنيطه بالجماعة كلا التقنيّتان فتحديده أدّق وأعسر. إذ أن السحر يُعيد تكييف الجماعة من جديد مع عدد من المشكلات المحدّدة سلفاً عبر وساطة المريض، في حين أن التحليل النفسي يعيد تكييف المريض من جديد مع الجماعة عبر وساطة بعض الحلول المستحدثة. لكن هذا التطور المزعج الذي أخذ يتجه منذ بضع سنوات نحو تحويل سستام التحليل النفسي من مجموعة من الفرضيات العلمية التي يمكن التحقق اختبارياً من صحتها في بعض الحالات المحدّدة والمحدودة إلى ضرب من الأسطوريات المشوشة التي تتخلّل وعي الجماعة (وهذه ظاهرة موضوعية تعبّر عن نفسها، لدى النفساني، عبر الاتجاه الذاتي نحو إدراج الفكر السويّ في نطاق سستام من التأويلات لم يوضع بالأصل إلا بناء على الفكر المعتلّ، ونحو إخضاع بعض شؤون النفسانيات الجماعية لطريقة معدّة بالأصل لدراسة الفكر الفردي وحسب) يتعرّض لاستعادة الموازنة المذكورة بسرعة كبيرة. فإذا حصل ذلك ـ ويمكننا أن نقول بالنسبة لبعض البلدان أنه قد حصل ـ فإن قيمة السستام لا تعود مبنيّة على علاجات فعلية يستفيد منها أفراد معيّنون، بل قائمة على الشعور

بالطمأنينة وهو شعور يأتي الجماعة من اعتقادها بالأسطورة التي تأسّس العلاج عليها ومن السستام الشعبي الذي صار عالمها مبنيّاً، بموجب ذلك، طبقاً له.

فالمقارنة، منذ الآن، بين التحليل النفسي وبعض العلاجات النفسانيات القديمة والأوسع انتشاراً منه من شأنها أن تحضّ التحليل المذكور على التأمّل تأمّلاً مفيداً في منهجه وفي مبادئه. فالتحليل النفسي، إذ يعمل دائماً وأبداً على توسيع الدائرة التي يحشد ضمنها زبائنه بحيث يتحوّل هؤلاء شيئاً فشيئاً من معتلّين موصوفين إلى عيّنات من الجماعة، يحوّل علاجاته إلى ولاء اعتقادي. إذ أن المريض وحده هو الذي يخرج معافئ. أما الذي يشكو من عدم الاستقرار ومن عدم التكيّف فهو لا يسعه إلا أن يقتنع. فنشهد عندئذ ظهور خطر كبير: فعوضاً عن أن يؤدي العلاج إلى حلّ اضطراب معيّن لا مفرّ من احترامه للسياق، فإنه يقتصر (بمعزل عن الطبيب، بالطبع) على اعادة تنظيم عالم المريض بناءً على اجتهادات التحليل النفسي. أي إننا والحالة هذه، نعود فنقع في نهاية المطاف على الوضع الذي زوّد السستام السحري ـ المجتمعي الذي حلّلناه بنقطة انطلاقه وبامكانياته النظرية.

إذا صحّ هذا التحليل فإن من الواجب أن نرى في التصرفات السحرية جواباً على وضع يتكشّف للوعي عبر تجلّيات عاطفية، لكن طبيعته العميقة طبيعة تذهّنية. إذ أن تاريخ الوظيفة الرمزية وحده هو الذي من شأنه أن يتيح لنا إدراك هذا الشرط التذهّني الذي يحكم الإنسان، وهو أن الكون لا يوفّر له ما فيه الكفاية من المعنى، وأن الفكر يمتلك باستمرار فائضاً من الدلالات يطغى على كمية الأشياء التي يستطيع الفكر إناطة هذه الدلالات بها. ولما كان الإنسان موزعاً بين هذين السستامين المرجعيّين، سستام الدال وسستام المدلول عليه، فإنه يلتمس من الفكر السحري أن يزوّده بسستام مرجعي جديد تُستوعَب في صلبه معطياتٌ كانت تظل حتى ذلك الحين متناقضة. لكننا نعلم أن السستام المذكور لا ينهض إلا على حساب تقدّم المعرفة التي كان لها أن تقتضي العمل على تدبُّر واحد من السستامين السابقين وتعميقه إلى حدّ (ما زلنا بعيدين عن الوصول إليه) يمكّنه من استيعاب السستام الآخر. لم يكن يجمل بنا أن ندفع الفرد إلى تكرار هذه المغامرة الجماعية المؤسفة، سواء كان الفرد معتلّاً أو سويّاً. ولكن إذا كانت دراسة المريض قد علّمتنا أن كل فرد من الأفراد لا بدّ أن يرجع، بهذا القسط أو ذاك، إلى سساتيم متناقضة، وأن يعاني من النزاع القائم بينها، فإنه لا يكفي أن تتوفر لشكل من أشكال الاستيعاب إمكانية تحقّقه وفعالية تطبيقه حتى يكون هذا الشكل صحيحاً، وحتى نكون على يقين من أن التكيّف الذي تحقق على هذا النحو لا يشكل نكوصاً مطلقاً بالقياس على الوضع المأزوم السابق.

إن امتصاص أحد التراكيب المحلية المغلوطة عن طريق استيعابه، مع التراكيب السويّة، ضمن تركيب عام، وإنما اعتباطي ـ بمعزل عن الحالات الحرجة التي تستوجب التدخّل الفاعل ـ يشكل خسارة على جميع الأصعدة. فمجموعة الفرضيات البسيطة قد تشكّل قيمة وسائلية أكيدة بالنسبة للمعلم الخبير دون أن يكون من واجب التحليل النظري أن يرى فيها صورة نهائية وأخيرة للواقع، ناهيك بأنه ليس من الضروري جمع المريض والطبيب، بتوسط الصورة المذكورة، ضمن نوع من التوحّد الصوفي الذي لا يتخذ نفس المعنى لدى هذا وذاك ولا يُفضي إلا إلى حلّ العلاج ضمن محلول الوهم الخيالي.

فإذا دفعنا هذا المنطق إلى أقصاه فإنه لا يعود لنا أن نطلب من الوهم المذكور إلا كلاماً يصلح بمثابة الترجمة لظاهرات معينة تكون قد عادت هي الأخرى، من حيث طبيعتها العميقة، مستعصية على أفهام الجماعة فضلاً عن المريض والساحر.

* * *

الفصل العاشر

الفعالية الرمزية[1]

إن أول كبريات النصوص السحرية ـ الدينية المعروفة التي تنتمي إلى الثقافات الأمريكية الجنوبية والذي نشره السيدان واسين وهولمر مؤخراً يلقي ضوءاً جديداً كل الجدّة على بعض أوجه العلاج الكهاني ويطرح مشكلات اجتهادية نظرية لا يستنفذها التعليق الممتاز الذي قام به الناشران على النصّ المذكور. ونحن نودّ هنا أن نتناول هذا النصّ من جديد لا من خلال المنظور اللغوي أو المشترك الذي دُرس من خلاله بوجه خاص[2]، بل من أجل استخلاص ما ينطوي عليه من أبعاد عامة.

والنص المعنيّ هو عبارة عن تعويذة طويلة تصل في الرواية الأهلية إلى ثمانية عشر صفحة موزعة على مئة وثلاثة وخمسين آية، جمعها غيلرمو هايا أحد هنود الكونا عن لسان معرّف عجوز من أبناء قبيلته. ومن المعلوم أن الكونا يقيمون في أراضي جمهورية پاناما، وأن المأسوف عليه إيرلاند نوردِنْسكيولد كان قد اهتمّ اهتماماً خاصاً بدراسة أوضاعهم، حتى أنه توصل إلى اتخاذ مساعدين له من بين أبنائهم. أما في الحالة التي تعنينا هنا، فقد وضع هايا بتصرّف الدكتور واسين الذي كان قد خلف نوردِنْسكيوليد نصّاً مكتوباً باللغة الأم ومرفقاً بترجمة اسبانية له انصرف السيد هولمر إلى مراجعتها بكل الإهتمام اللازم.

أما غاية هذه الترنيمة فهي تيسير الولادة المتعسّرة. لكن استعمالها لا يتمّ إلا في حالات استثنائية نسبياً لأن النساء الأهليات في أمريكا الوسطى والجنوبية تلدن بصورة أسهل من نساء المجتمعات الغربية. وبالتالي فإن الكاهن نادراً ما يتدخّل لتسهيل الولادة، فإذا

---

(١) أهدي هذا المقال لريمون دي سوسور ونشر تحت نفس العنوان في مجلة تاريخ الأديان، المجلد ١٣٥، رقم ١، ١٩٤٩، ص ٥ـ ٧.

- Revue de l'histoire des religions, t. 135, No 1, 1949, PP 5-27.

(٢) نيلز هولمر وهنري واسين، مو ـ إيغالا أو طريق مو، أغنية طبية من معشر الكونا في باناما، غوتبرغ، ١٩٤٧.

- Nils M. Holner et Henry Wassen, Mu-Igala or the way of Muu, a medecine song from the cunas of Panama, Göteborg, 1947.

فعل فإنما يتدخّل بعد تعسّرها وبناءً على طلب من القابلة. تبدأ الترنيمة برسم لوحة للفزع الشديد الذي ينتاب القابلة المذكورة، ثم تصف استنجادها بالكاهن وانطلاق هذا الأخير باتجاه كوخ المرأة الواضعة ووصوله إليه وانصرافه إلى إعداد عدّته التي تتلخص في تبخير الغرفة بعدد من حبوب الكاكاو المحروقة والقيام بابتهالات معيّنة وإعداد التماثيل الصغيرة المقدسة المسمّاة **نوشو**. إن هذه الصور المنحوتة من خواصّ بعض المواد المعيّنة التي تسبغ عليها فعاليّتها، تمثّل معشر الجن الحافظين الذين يستعين بهم الكاهن ويتوجه برفقتهم وعلى رأسهم إلى مقرّ مو، وهو القوة الغيبية المسؤولة عن تكوّن الجنين. والواقع أن تعسّر الولادة يحصل بعرف القوم لأن مو قد تعدّى صلاحياته واستولى على **بوربا** الأم العتيدة، أي على «روحها». وهكذا تقوم الترنيمة بأسرها على عملية بحث: بحث عن البوربا المفقودة التي تُستعاد بعد القيام بأمور عديدة كإزالة العوائق والانتصار على الوحوش المفترسة وصولاً إلى المبارزة الحاسمة التي تجري بين الكاهن وجنّه الحافظين من جهة ومو وبناته من جهة أخرى، وذلك عن طريق الاستعانة بعدد من القبعات السحرية التي تنوء أولئك البنات تحت عبئها. هكذا ينهزم مو وتكون هزيمته إيذاناً باكتشاف **بوربا** المريضة وتحريرها، فتحصل الولادة عندئذ. وتنتهي الترنيمة بذكر الاحتياطات اللازم اتخاذها حتى لا يتسنّى لمو أن يهرب من ملاحقة زائريه. والمعركة لا تُشنّ ضد مو نفسه، باعتبار أن لا غنى عنه في عملية الانجاب، بل تُشنّ ضد تجاوزاته وحسب. فما أن يوضع حدّ لهذه التجاوزات حتى تعود العلاقة معه ودّية، بحيث أن تحية الوداع التي يلقيها مو على الكاهن تكاد تكون عبارة عن بطاقة دعوة: «متى تعود لزيارتي أيها الصديق **نيلي**؟ (٤١٢)».

لقد عمدنا حتى الآن إلى ترجمة كلمة **نيلي** بكاهن التي قد تبدو في غير محلها. إذ لا يبدو أن العلاج يتطلّب من جانب الشخص الذي يتولّى القيام به لجوْه إلى الوجد أو انتقاله إلى حالة ثانية. إلا أن دخنة الكاكاو ترمي بالدرجة الأولى إلى «تمتين ملابسه» وإلى «تعزيز قوته» هو بالذات، أي إلى «جعله من الشجاعة بحيث يتمكن من التصدّي لمو» (٦٥ـ ٦٦)، خاصة وأن تصنيفات الكونا التي تميّز بين أنماط عدة من الأطباء تنصّ على أن قوة **النيلي** مستمدة من مصادر غيبية. فالأطباء الأهليون ينقسمون إلى **نيلي** و **إيناتوليدي** و **أبسوجيدي**. وبينما تستند مهام هاذين الصنفين الأخيرين إلى المعرفة بالترانيم والأدوية التي يكتسبونها عن طريق الدراسة ويتحققون منها عن طريق الامتحان، تُعتبر موهبة **النيلي** موهبة فطرية تتجسّد في مقدرته على القيام برحلة تمكّنه من اكتشاف علّة المرض فوراً، أي من الاهتداء إلى المكان الذي اختُطفت إليه القوى الحيوية، خاصة كانت أو عامة، على يد الجن الأشرار. إذ أن بوسع **النيلي** أن يجنّد الجنّ ليجعل منهم

حافظين أو مساعدين له[٣]. فنحن هنا إذن حيال كاهن بالفعل حتى ولو كان تدخّله في عملية الولادة لا يتّصف بكل المواصفات التي تقترن عادة بالقيام بهذه الوظيفة. ثم إن **النوشو**، أي معشر الجن الحافظين الذين يحضرون بموجب نداء من الكاهن ليحلّوا في التماثيل الصغيرة التي نحتها، يتلّقون منه، بالإضافة إلى ما لديهم من صفتي الاستبصار والتخفّي عن الأنظار، صفة **النيچا** أي «الحيوية» و «الصلابة»[٤]، التي تجعل منهم **نيليچان** (جمع **نيليچي**) أي «في خدمة البشر» أو «كائنات على صورة البشر» (٢٣٥- ٢٣٧) لكنهم يظلّون يتمتعون بقدرات استثنائية.

إن الترنيمة على نحو ما لخّصناها بايجاز، تبدو من الطراز الشائع: فالمريض يعاني من كونه قد فقد قرينه الروحي، أو على الأصح يعاني لأنه فقد واحداً من القُرناء الخاصّين الذين تتشكل من مجموعهم قوته الحيوية (ولنا عودة إلى هذه النقطة). والكاهن يقوم، بمساعدة جنّه الحافظين، برحلة إلى العالم الغيبي لكي ينتزع القرين المذكور من الجن الشرير الذي قبض عليه، ثم يعيده إلى صاحبه مما يؤدي إلى شفائه. لكن وجه الأهمية الاستثنائية التي يتمتّع بها النصّ الذي نحن بصدده لا يكمن في هذا الإطار الشكلي بل في ذلك الاكتشاف ـ الذي نجم على الأرجح عن قراءة معينة، لكن الفضل فيها يعود على كل حال إلى السيدين هولمر وواسين ـ والذي يرى أن مو ـ إيغالا أي «طريق مو»، ومقرّ مو، ليسا بالنسبة للفكر الأهلي كناية عن سبيل ومستقرّ اسطوريّيْن، بل أنهما يُمثّلان حرفياً فرج المرأة الحامل ومهبلها اللذين يتحراهما الكاهن والنوشو ويشنّان في أعماقهما معركتهما المظفّرة.

إن هذا الإجتهاد يقوم قبل كل شيء على تحليلٍ لمقولة الپوربا. فالپوربا مبدأ روحي مختلف عن النيچا التي حدّدناها اعلاه. إذ أن الثانية، خلافاً للأولى، لا يمكن أن تُسلب من صاحبها، علماً أن البشر والحيوانات فقط هم الذين يملكون مثلها. فالنبات أو الحجر له پوربا وليس له نيچا. وكذلك الأمر بالنسبة للجثة. أما الطفل فلا تتطوّرالنيچا عنده إلا مع تقدّم السن. فيبدو والحالة هذه أن بوسعنا أن نعبّر عن النيچا «بالقوة الحيوية» وعن الپوربا

---

(٣) إ. نورد نسكيولد، التعيش التاريخي والنياسي لهنود الكونا، نشر بعناية هنري واسين (الدراسات الناسوتية المقارنة، ١٠) غوتبرغ، ١٩٣٨.

- E. Nordenskiöld, An historical and Ethnological Survey of the cuna indians, edited...by Henry Wassen (Campartaive Ethnographical studies, 10), Göteborg, 1938, PP. 80, sq.

(٤) إياه، ص ٣٦٠. هولمر وواسين، المرجع المذكور، ص ٧٨ ـ ٧٩.

«بالقرين» أو «بالروح» دون أن يشكو تعبيرنا هذا من عوج كبير، نظراً لأن هاتين الكلمتين لا تنطويان على تمييز بين ما هو ذو حياة وما هو موات (فكل شيء ذو حياة عند معشر الكوما)، بل تتجاوبان بالأحرى مع المقولة الأفلاطونية حول «المثال» أو «المثال النموذجي» الذي يشكل كل كائن من الكائنات أو كل شيء من الأشياء تجسيداً محسوساً له.

والحال أن المريضة في ترنيمتنا قد فقدت ما هو أكثر من بورباها. فالنص الأهلي يقول أنها تشكو من الحمّى، «رداء المرض الساخن» (Iوما يليه)، كما تشكو من فقدان البصر أو من ضعفه، باعتبارها «تائهة.. مستلقية على درب مو پوكليپ» (٩٧)، خاصة أنها تقول للكاهن بعد أن سألها أن «مو پوكليپ قد أتاني وهو يريد أن يحتفظ بالنيچا پورباليلي خاصّتي* إلى الأبد» (٩٨). إن هولمر يقترح ترجمة نيچا بقوة جسدية وترجمة پوربا (ليلي) بروح أو كنه. من هنا يتأتّى لديه قوله: «روح حياتها»[٥]. ربما كان للباحث أن يشتطّ في قطع الأشواط إذ يوحي بأن النيچا، وهي صفة من صفات الكائن الحي، تنجم عمّا لدى هذا الكائن من وجود لعدة پوربات** متكاملة الوظائف، لا عن وجود پوربا واحدة. غير أن لكل جزء من أجزاء الجسد پورباه الخاصة. كما يبدو أن النيچا تشكّل على الصعيد الروحي ما تشكّله مقولة الجسم المتعضّي: فكما أن الحياة تنشأ عن انسجام الأعضاء فيما بينها، كذلك فإن «القوة الحيوية» لا تعدو كونها تضافر جميع الپوربات تضافراً متّسقاً من خلال تولّي كل منها لوظافة عضو معيّن.

والواقع أن الكاهن لا يستعيد النيچاپورباليلي وحسب: فاكتشاف هذه إنما يلي مباشرة اكتشاف پوربات أخرى تقع منها على نفس الصعيد وهي پوربات القلب والعظام والأسنان والشعر والأظافر والقدمين (٤٠١- ٤٠٨ و ٤٣٥- ٤٤٢). وقد يعجب المرء عندما يغيب عن ناظره، إذ يقرأ هذه اللائحة، تلك الپوربا التي تتولّى شؤون الأعضاء المصابة أكثر من غيرها: نعني أعضاء الإنجاب. ذلك أن پوربا المهبل، كما يشير ناشرا النص، لا تُعتبر بمثابة الضحية بل بمثابة المسؤولة عن هذا الاضطراب المرضي. إذ أن مو وبناته الموچان هي القوى

(*) Mon nigapurbalele.

(٥) هولمر ورواسين، المرجع المذكور، ص ٣٨، هامش رقم ٤٤.

(**) plusieurs purba.

التي تتولّى عملية تطوّر الجنين ـ على نحو ما سبق لنوردنسكيولد أن أشار ـ كما أنها هي التي تزوّده بطاقاته التي تُسمى كورجين[٦]. بيد أن النصّ لا يحيلنا أبداً على هذه النعوت الايجابية. إذ أنه يتحدث عن مو بوصفه مفتعِلاً للفوضى، بوصفه «روحاً» مخصوصة قامت بالقبض على «أرواح» أخرى مخصوصة، فشلّتها وقضت بذلك على التعاضد الذي كان يؤمّن تماسك «الجسد الرئيسي» ووحدته، أي مصدر نيجاه*. لكن من الواجب أن يظل مو حيث هو: إذ أن الحملة التي شُنَّت من أجل تحريرالپوربات قد تؤدي إلى فرار مو عبر الطريق التي ظلت سالكة بصورة مؤقتة. من هنا تلك الاحتياطات اللازم اتخاذها والتي تملأ تفاصيلها القسم الأخير من الترنيمة. فالكاهن يعمد إلى تعبئة أسياد الوحوش الكاسرة لتتولّى حراسة الطريق المذكورة، فتُختَلَط السبل، وتُنصب شباك من الذهب والفضة، ويُشدّد معشر النيليجان من حراستهم طيلة أربعة أيام ويلوّحون بالعصيّ والقضبان (٥٠٥ـ ٥٣٥). فمو لا يُعتبر والحالة هذه قوة شريرة حُكماً، بل قوة منحرفة. فتتفسّر الولادة المتعسّرة باعتبارها اختطافاً من جانب «روح» المهبل لسائر الأرواح الأخرى التي تتولّى مختلف أجزاء الجسد. فإذا تمّ تحرير هذه الأرواح لا يسع الروح المذكورة، بل لا ينبغي لها، إلا أن تستأنف تعاونها من جديد. ولنشدد منذ الآن على دقّة الأيديولوجيا الأهلية من حيث تبنيها واعتناقها للمضمون العاطفي للاضطراب الجسماني على نحو ما يتجلّى في وعي المريض بصورة غير متبلورة.

لإدراك مو ينبغي للكاهن ولمعاونيه أن يسلكوا طريقاً، «طريق مو»، تساعدنا تلميحات النصّ على تعيينه بنفس الطريقة. فعندما يفرغ الكاهن القابع تحت ارجوحة نوم المريضة من نحت تماثيل **النوشو**، تنتصب هذه التماثيل «على مدخل الطريق» (٧٢،٨٣) ويحضّها الكاهن بقوله:

ها هي المريضة قابعة في أرجوحتها أمامكم.

النسيج الأبيض ممدّد، نسيجها الأبيض يتحرك بهدوء.

جسد المريضة الضعيف مستلقٍ؛

عندما يضيئون طريق مو، يرشح من هذه الطريق ما يشبه الدماء،

---

(٦) نوردسكيولد، المرجع المذكور، ص ٣٦٤.

(*) son niga.

وما يرشح منها يسيل تحت الأرجوحة، أحمر اللون، كأنه الدماء؛
يهبط النسيج الأبيض حتى يصل إلى جوف الأرض؛
كائن بشري يهبط في وسط النسيج الأبيض. (٨٤ـ ٩٠).

إن المترجمين يوردان معنى الجملتين الأخيرتين بوصفه مشكوكاً فيه. لكنهما يحيلان في الوقت نفسه على نصّ أهلي آخر نشره نوردنسكيولد لا يدع مجالاً للشك حول المماهاة ين «النسيج الأبيض» والفرج:

Sibugua molul arkaali
blanca tela abriendo
sibugua molul akinnali
blanca tela extendiendo

....

sibugua molul abalase tulapura ekuanali
Blanca tela centro feto caer haciendo (٧)

لا شك إذن في أن «طريق مو» المظلمة التي ضرّجتها الولادة المتعسّرة بالدم والتي ينبغي أن يتلمّسها معشر النوشو على بصيص ملابسهم وقبعاتهم السحرية، هي فرج المريضة. ولا شك في أن «مقرّ مو»، و «النبع العكِر» حيث يقوم منزله، هو المهبل، لأن المعرّف المحلّي يعلّق على هذا المقرّ الأموكّا پيرياويلا بوصفه أوميغان پوربا أومريكويدي، أي «طمث النساء العكِر» الذي يسمّى أيضاً «النبع العميق والمظلم» (٢٥٠ـ ٢٥١) و «المكان الداخلي المظلم»(٨).

فالنص الذي نحن بصدده يمتاز إذن بميزة فريدة تخوّله أن يحتل مكاناً خاصاً بين العلاجات الكهانية الموصوفة. إن هذه العلاجات تنتمي إلى ثلاثة أنماط لا يتنافى بعضها مع بعض على كل حال: فإما أن يخضع العضو المريض للمعالجة الجسدية عن طريق التلمّس

---

(٧) نوردنسكيولد، المرجع المذكور، ص ٦٠٧ـ ٦٠٨. هولمر وواسين، المرجع المذكور، ص ٣٨، هامش ٣٥ـ ٣٩.
(٨) إن ترجمة ti ipya «بزوبعة» ترجمة متكلّفة، فبعض الأهالي الأمريكيين الجنوبيين يعتبرون أن «عين الماء» هي كناية عن نبع. وهذا ما نجده على كل حال في اللغتين الأسبانية والبرتغالية (انظر في البرتغالية olho d'ague). [وفي العربية أيضاً. م].

باليد أو عن طريق الامتصاص الذي يرمي إلى استخراج علّة المرض والتي غالباً ما تكون عبارة عن شوكة أو بلّورة أو ريشة يبرزها المعالج في اللحظة المناسبة (أمريكا الاستوائية، استراليا، ألاسكا)، وإما أن يتمحور العلاج حول معركة يتظاهر الكاهن بشنّها داخل الكوخ أولاً ثم في العراء، ضدّ الجنّ الأشرار، كما هي الحال عند معشر الأروكان، وإما أن يتلفّظ المعالج ببعض التعاويذ ثم يأمر باتّباع عدد من الاجرآات (كوضع المريض على أنحاء مختلفة من صورة يرسمها الكاهن على التراب بواسطة رمال ولقاحات ملوّنة) لا تتضح العلاقة المباشرة بينها وبين الاضطرابات المخصوصة التي يُفترض علاجها، كما هي الحال عند معشر الناڤاجو مثلاً. والحال إن الطريقة العلاجية في كل هذه الحالات (التي نعلم أنها كثيراً ما تسفر عن نتيجة ايجابية) أمر يصعب تفسيره: فهي عندما تتصدى مباشرة للقسم العليل تكون من الإسفاف الواضح بمكان (بل تكون على وجه الإجمال مجرّد خزعبلات) بحيث لا يسعنا أن نعترف لها بأية قيمة جوانيّة. أما عندما تقوم على ترداد بعض الشعائر التي تتصف بالتجريد في معظم الأحيان، فإن المرء لا يتوصّل إلى فهم وقعها على المرض. وليس أبسط على المرء من أن يتخلّص من هذه الصعوبات كلّها بأن يجعلها في عداد العلاجات النفسانية. لكن هذا التعبير يظل فارغاً من المعنى ما لم يعمد إلى تحديد الطريقة التي تُستَنفَر بواسطتها بعض التصورات النفسانية المحدّدة من أجل مكافحة الاضطرابات الجسمانية التي لا تقل تحديداً هي الأخرى. والحال إن النص الذي تناولناه بالتحليل يوفّر لنا مساهمة استثنائية في حل هذه المشكلة. فهو يشكّل طبابة نفسانية محضة. إذ أن الكاهن لا يلمس جسد المريضة ولا يصف لها أي دواء. لكنه في الوقت نفسه يتوصل توصلاً مباشراً وواضحاً إلى التأثير على الحالة المرضية وموضعها: لذا فنحن نذهب إلى القول بأن الترنيمة تشكل **معالجة نفسانية** للعضو المريض، وأن الشفاء إنما يتوقف على هذه المعالجة بالذات.

* * *

سنبدأ أولاً بيلورة واقع هذه المعالجة وخصائصها، ثم نعمد بعد ذلك إلى البحث عما عساه أن يكون هدفها وفعاليتها. إن أول ما يلفت الانتباه في هذه الترنيمة التي تصف وقائع صراع دراماتيكي يجري بين بعض الجنّ المساعدين وبعض الجن الأشرار من أجل استعادة إحدى «الأرواح» لا تكرّس إلا قسماً ضئيلاً منها لهذا الصراع الفعلي: فالمبارزة بين الفريقين لا تحتل إلا أقل من صفحة من أصل ثماني عشرة. أما مقابلة مو بوكليب فتحتل صفحتين لا أكثر. خلافاً لذلك، نجد إسهاباً شديداً في وصف العمليات التمهيدية، فضلاً عن أن وصف الاستعدادات وتجهيزات **النوشو** ومسالك الطرق والمواضع يغصّ بالتفاصيل

الدقيقة. هكذا مثلاً يتوقف النص منذ البداية عند وصف زيارة القابلة للكاهن: فيأتي على ذكر الحديث الذي دار بين المريضة والقابلة، ثم بين القابلة والكاهن، فيكرّر ذلك مرّتين، إذ أن كل متحدّث يستعيد بالضبط عبارة الآخر قبل أن يجيب عليها:

قالت المريضة للقابلة: «الحق انني ارتدي لباس المرض الساخن».

فردّت القابلة على المريضة: «الحق أنك ترتدين لباس المرض الساخن، هكذا سمعتك تقولين» (١- ٢).

قد يكون للبعض[٩] أن يشير إلى أن هذا الأسلوب متّبع لدى معشر الكونا وأنه يجد تفسيره في اضطرار الشعوب التي تقتصر على التراث الشفهي إلى تركيز الأقوال تركيزاً دقيقاً في الذاكرة. لكن هذا الأسلوب ينطبق هنا كذلك على الخطوات العملية لا على الأقوال وحدها:

قامت القابلة بجولة في الكوخ

بحثت القابلة عن بعض اللآلىء

قامت القابلة بجولة

قدّمت القابلة رجلاً أمام الأخرى

لمست القابلة الأرض برجلها

قدّمت القابلة رجلها الأخرى إلى الأمام

فتحت القابلة باب الكوخ؛ أزّ باب كوخها

خرجت القابلة... (٧- ١٤).

إن هذا الوصف المتأنّي لخروج القابلة يتكرّر عند وصولها لدى الكاهن، وعند عودتها لدى المريضة، ثم عند انطلاق الكاهن وعند وصوله. كما يتكرّر الوصف أحياناً على دفعتين مستعملاً نفس الألفاظ (٣٧- ٣٩ و ٤٥- ٤٧). هكذا يبدأ العلاج إذن بلمحة تاريخية عن الأحداث التي سبقته، ويتوقف عند بعض الأوجه التي قد تبدو ثانوية («المداخل» و «المخارج») ليعالجها بتفصيل شديد كما لو أنها شريط سينمائي تم تصويره «على البطيء». والنص بمجمله يحفل بهذه التقنية. لكن تطبيقها إنما يتمّ بصورة سستامية مضطردة في

---

(٩) هولمر وواسين، المرجع المذكور، ص ٦٥- ٦٦.

بدايته بشكل خاص ومن أجل وصف أحداث ذات أهمية استذكارية.

فكل شيء يجري كما لو أن المعالج يحاول إرجاع المريضة ـ التي يبدو أن انتباهها لما يجري في الواقع قد تضاءل كما أن حساسيتها قد تفاقمت بفعل الألم ـ إلى أن تحيا من جديد وبصورة شديدة الدقة والزخم وضعاً استهلالياً معيناً وأن تستوعب ذهنياً أدنى تفاصيله. والواقع أن الوضع المذكور يستحضر سلسلة من الأحداث التي يشكّل جسد المريضة واعضاؤها الداخلية مسرحها العتيد. وهكذا يتمّ الانتقال من الواقع في أبسط أشكاله إلى الأسطورة، من العالم الطبيعي إلى العالم الجسماني، من العالم الخارجي إلى الجسد الداخلي. كما ينبغي للأسطورة التي تجري [وقائعها] في الجسد الداخلي أن تحتفظ بنفس الحيوية وبنفس طابع الاختبار المعيوش اللذين يسعى الكاهن إلى فرض شروطهما باستغلاله للحالة السقيمة وباتّباعه لتقنية ملحاحيّة مخصوصة بهذه الحالة.

أما الصفحات العشرة التي تلي فإنها تخضع لوتيرة لاهثة تشكل تذبذباً لا يني يتسارع بين الموضوعات الأسطورية والموضوعات الجسمانية. كما لو أن المقصود إلغاء التمييز بين هذه الموضوعات في ذهن المريضة وجعلها عاجزة عن التفريق بين الأوصاف العائدة لكل منهما. هكذا نجد صوراً تصوّر المرأة قابعة في أرجوحتها أو متخذة ذلك الوضع الذي تخذه المرأة الأهلية أثناء الوضع إذ تباعد بين ركبتيها وتتجه نحو الشرق، متأوهة من الألم، بينما ينزف دمها ويتمدّد فرجها ويختلج (٨٤ـ ٩٢، ١٢٣ـ ١٢٤، ١٣٤ـ ١٣٥، ١٥٢، ١٥٨، ١٧٣، ١٧٧ـ ١٧٨، ٢٠٢ـ ٢٠٤)، ثم تعقبها صور أخرى تنادي الجنّ بأسمائهم: جنّ المشروبات الروحيّة، جنّ الريح والماء والغابات، ناهيك بجنيّ «السفينة الفضيّة التي يركبها الرجل الأبيض» والذي يشكل شهادة ثمينة على مرونة الأسطورة (١٨٧). والموضوعات التي أشرنا إليها تلتقي في ما بينها: **فالنوشو** يتقزّزون وينزفون دماً، شأنهم شأن المريضة. كما أن آلام المريضة تتّخذ أبعاداً كونية: «فيتّسع نسيجها الأبيض ليصل إلى باطن الأرض... وحتى باطن الأرض، يتكّون مما يرشح منها غدير يشبه الدماء، أحمر قانٍ. (٨٩. ٩٢)». ثم إن كل جنيّ من الجنّ يحظى عند ظهوره بوصف تفصيلي، كما يصار إلى التوقف طويلاً عند مواصفات العتاد السحري الذي يتلقّاه من الكاهن: لآليء سوداء، لآليء نارية اللون، لأليء قاتمة، لأليء مستديرة، عظام حيوان الببر، عظام مستديرة، عظام الرقبة وعظام كثيرة أخرى، طوق من الفضة، عظام القنفذ، عظام الكوكيتولي، عظام عصفور المنقار الأخضر، عظام تصنع منها المزامير، لألي فضية (١٠٤ـ ١١٨). ثم تبدأ عملية التعبئة العامة وكأنما هذه الضمانات كلها لم تصبح كافية بعد، وأن على جميع قوى

المريضة، المعروفة منها وغير المعروفة، أن تُستَنْفر استعداداً للهجوم (١١٩- ٢٢٩).

ولكن ما أن يصار إلى الانطلاق في ملكوت الأسطورة حتى يُطرح على المريضة أمر اختراق فرجها بتعابير حسّية ومعروفة رغم الصفة الأسطورية لهذا الاختراق. إذ يعمد «مو» مرتين إلى تسمية المهبل باسمه، دون أن يأتي على ذكر المبدأ الروحي الذي يتولّى أمره («مو المريضة»، ٢٠٤، ٤٥٣)[١٠]. كما نجد هنا أن **النيليجان** هم الذين يتزيّون بزي الإحليل المنتصب ويقومون مقامه من أجل الولوج إلى طريق مو:

أخذت قبّعات النيليجان تتألق، قبعات النيليجان تبيضّ.

أصبح النيليجان رقاقاً مطأطئين، كأنهم أطراف مستقيمة.

أخذ النيليجان يصبحون رهيبين (؟)، اخذوا يصبحون جميعاً رهيبين (؟).

من أجل إنقاذ نيجاپور باليلي المريضة (٢٣٠- ٢٣٣).

وبعد ذلك:

راح النيليجان يتمايلون باتجاه أعلى الأرجوحة، توجّهوا صُعداً، مثل **نوسوياني**[١١] (٢٣٩).

فتقنية الرواية ترمي إذن إلى إحياء اختبار فعلي تقتصر الأسطورة من خلاله على الاستعاضة عن أطراف النزاع. إذ أن أطراف النزاع هؤلاء يلجون المنفذ الطبيعي، ويستطيع المرء أن يتخيّل أن المريضة قد شعرت شعوراً فعلياً بولوجهم بعد كل ذلك الإعداد النفساني، بل إنها لا تشعر بولوجهم وحسب. إذ أنهم «يضيئون»[*] الطريق التي أزمعوا على اجتيازها، وذلك خدمة لأنفسهم على الأرجح ولكي يهتدوا سواء السبيل، ولكن خدمة للمريضة أيضاً، وذلك من أجل «توضيح»[*] موضع الاحساسيس المؤلمة التي لا توصف وجعله بمتناول الفكر الواعي:

النيليجان يجعلون رؤية المريضة ثاقبة. **النيليجان** يفتحون لدى المريضة عينين مضيئتين... (٢٣٨).

---

(١٠) هولمر وواسين، ص ٤٥ الهامش ٢١٩، ص ٥٧ الهامش ٥٣٩.

(١١) علامتا الاستفهام من وضع المترجم. أما كلمة نوسوياني، وهي من النوسو التي تعني «دودة» فتستعمل عادة للدلالة على «الإحليل» (انظر هولمر وواسين، ص ٤٧ هامش ٢٨٠، وص ٥٧ هامش ٥٤٠، وص ٨٢).

(*) éclairer rendre clair.

لا يشتق «الوضوح» من «الإضاءة» في العربية إلا على مستوى المعنى. بينما يشتق على مستوى اللفظ في الفرنسية. (م).

وهذه «الرؤية المضيئة»، على حد تعبير النص، تسمح لهم بالإسهاب في ذكر تفاصيل هذا الدرب المعقّد بحيث يتأتى لدينا تشريح أسطوري حقيقي لا يتجاوب مع بنية الأعضاء التناسلية الفعلية بقدر ما يتجاوب مع ضرب من الجغرافيا التي تعيّن كل نقطة من نقاط المقاومة وكل موضع من مواضع التوثّب.

اتخذ النيليچان سبيلهم. ساروا صفاً واحداً طوال درب مو حتى وصلوا إلى الجبل المنخفض.

اتخذ النيليچان سبيلهم الخ، حتى وصلوا إلى الجبل القصير؛

اتخذ النيليچان سبيلهم الخ، حتى وصلوا إلى الجبل الطويل؛

اتخذ النيليچان سبيلهم الخ، حتى وصلوا إلى يالاپوكولايالا (غير مترجم).

اتخذ النيليچان سبيلهم الخ، حتى وصلوا إلى يالااكاواتاليكون (أيضاً).

اتخذ النيليچان سبيلهم الخ، حتى وصلوا إلى يالا ايلاميسويكون (أيضاً).

اتخذ النيليچان سبيلهم الخ، حتى وصلوا إلى وسط الجبل المنبسط.

اتخذ النيليچان سبيلهم، ساروا صفاً واحداً طوال درب مو (٢٤١- ٢٣٨).

أما لوحة العالم المهبلي الذي تسكنه الوحوش الخيالية والحيوانات الكاسرة فيخضع بدوره لنفس الاجتهاد الذي يجد تأييده على كل حال من قبل المعرّف الأهلي: فهو يقول «إن الحيوانات هي التي تزيد من آلام المرأة عندما تبذل الجهد»، أي أنها عبارة عن تلك الآلام نفسها وقد تجسّدت. وهنا أيضاً يبدو أن الترنيمة ترمي من حيث هدفها الرئيسي إلى وصف هذه الحيوانات وتسميتها باسمائها على سمع من المريضة، وتقديمها لها على نحو يمكّنها من إدراكها بواسطة الفكر الواعي أو اللاواعي: فهذا هو العم قاطور(*) يتحرك هنا وهناك بعينيه الجاحظتين وجسده المتلوّي المبرقع، مُقعياً على قفاه ملوّحاً بذيله، وذاك هو العم قاطور نيكواليلي، بجسده الملتمع، يحرّك زعانفه البرّاقة فتجتاح زعانفه أرجاء المكان، وتدفع كل ما تصادفه في طريقها وتُطبق عليه. وذلك هو نيلي كيكيرياناليلي، الأخطبوط، الذي يُخرج مجسّاته اللزجة تارة ثم يقبضها تارة أخرى. إلى ما هنالك من الحيوانات الأخرى: كصاحب القبّعة الرخوة، وصاحب القبعة الحمراء، وصاحب القبعة المتعدّدة الألوان. الخ، هذا فضلاً عن الحيوانات الحارسة: النمر الأسود والوحش الأحمر والوحش ذو اللونين،

(*) نوع من التماسيح

والوحش الرمادي اللون، وكلٌّ منها مقيّد بسلسلة من حديد، هذا تدلّى لسانه من فمه، وذاك اندلق لسانه أمامه وقد سال منه اللعاب والزبد، وذلك يلوّح بذيله الملتهب وقد كشّر عن أنياب حادّة مخيفة تمزق كل شيء، و «كل شيء أحمر اللون، أحمر بلون الدم» (٢٥٣- ٢٩٨).

وحتى تتمكن النيليچان من ولوج هذا الجحيم الذي أين منه جحيم جيروم بوش لتلتقي بصاحبه، عليها أن تذلّل عقبات أخرى ذات طبيعة مادية: من ألياف وحبال متدلّية وخيوط متوتّرة وحُجب متتالية: ألوانها كألوان قوس قزح، ذهبية، فضّية، حمراء، سوداء سمراء، زرقاء، بيضاء، دوديّة الشكل، «أشبه بربطات العنق»، صفراء، مجزوزة، كثيفة (٣٠٥- ٣٣٠). وتحقيقاً لهذه الغاية يستعين الكاهن بإمدادات جديدة: أسياد - الحيوانات - المنقّبة - في - الغابة، التي عليها أن «تقطع وتجمع وتعقد وتجتزيء» الخيوط التي يتعرّف هولمر وواسين من خلالها على جوانب المهبل المخاطية[١٢].

ثم يأتي الاجتياح على أثر سقوط هذه العوائق الأخيرة. وهنا بالذات تقع مبارزة القبعات الذي يذهب بنا نقاشها أشواطاً بعيدة عن الغاية المباشرة من هذه الدراسة. وبعد تحرير **النيچاپورباليلي** يأتي أوان النزول، وهو أمر لا يقلّ خطراً عن الصعود: إذ أن الغاية من كل هذه العملية هي تسهيل الولادة أي، على وجه التحديد، تيسير النزول المتعسّر. فيعمد الكاهن إلى تعداد جماعته وينبري إلى تشجيع جنوده. لكنه يظل عليه رغم ذلك أن يستدعي إمدادات أخرى، فيبعث في طلب «ممهدي الطريق» الذين هم أسياد - الحيوانات - الحفّارة، كالخلد مثلاً. ثم إنه يُهيب **بالنيچا** أن تتوجه نحو المنفذ:

إن جسدك يقبع أمامك، في الأرجوحة

نسيجه الأبيض ممدّد

نسيجه الأبيض الداخلي يتحرك بتؤدة

إن مريضتك تقبع امامك. ويُخيّل إليها أنها فقدت البصر

إنهم يضعون النيچاپورباليلي* في جسدها من جديد... (٤٣٠- ٤٣٥).

ثم تلي ذلك حلقة غامضة يُشتَمُّ منها أن المريضة لم تشف بعد. فينطلق الكاهن إلى

(*) Son nigapourbalele.

(١٢) المرجع المذكور، ص ٨٥.

الجبل مصطحباً معه أهل القرية لقطاف بعض النباتات الطبية، ثم يعود فيستأنف هجمته بشكل جديد: فيقوم الكاهن نفسه هذه المرة مقام الإحليل، ويقتحم «فُتحة مو» ثم يأخذ بالتحرك فيها «على نحو ما يفعل نوسوپاني... فينظّف الموضع الداخلي ويجفّفه على أكمل وجه» (٤٥٣ـ ٤٥٤). غير أن استعمال المعقّلات(**) قد يوحي بأن الولادة قد حصلت. وفي الختام، وقبل الإتيان على ذكر الاحتياطات التي ينبغي اتخاذها حتى لا يفرّ مو، والتي سبق لنا أن وصفناها، نجد استدعاءً لقوم من الرُماة بالسهام. ولما كانت مهمتهم تقوم على إثارة سحابة من الغبار «من أجل التعتيم على طريق مو» (٤٦٤)، وعلى تولّي حراسة كل الطرقات التي قد يسلكها مو، بما في ذلك الدروب الفرعية والمختصرة (٤٦٨)، فإن تدخلّهم يشكّل هو الآخر، على الأرجح، جزءاً من الخاتمة.

ربما كانت الحلقة السابقة تستند إلى تقنية علاجية ثانية تقوم على المعالجة اليدوية للأعضاء وعلى استخدام بعض الأدوية. لكنها ربما كانت تشكّل بالعكس، ملحقاً بالرحلة الأولى يعتمد بدوره الشكل المجازي لكنه يتوسّع في روايتنا توسعاً أشمل. وهكذا يكون لدينا هجمتان تُشنّان لنجدة المريضة، بحيث تعتمد إحداهما على اسطوريات نفسية ـ جسمانية، والأخرى على اسطوريات نفسية ـ مجتمعية يشهد عليها النداء الموجه إلى أهل القرية لكنها يبدو أنها ظلت في مستهلّها. مهما يكن من أمر تجدر الإشارة إلى أن الترنيمة تنتهي بعد الولادة مثلما كانت قد بدأت قبل العلاج: فقد جرت الموازنة بعناية بين الأحداث السابقة والأحداث اللاحقة. والواقع أن المقصود من ذلك بناء مجموعة ستسامية. فالعلاج لا يحرص على اتّباع الطرائق الدقيقة من أجل «إحكام الطوق» حول مراوغات مو وحسب: فالواقع أن فعاليته كانت ستبوء بالفشل لو أنه لم يحرص، من قبل التكهن بنتائجه، على تقديم حلّ لمشكلة المريضة، أي على تقديم وضع يعود فيه كل أطراف النزاع إلى اتخاذ مواقعهم السابقة وإلى الاندراج في سياق نظام معلوم لا يتهدّده أيُّ خطر.

* * *

يقوم العلاج إذن على إتاحة المجال لإعمال الفكر في وضع معيّن كانت معطياته قبل ذلك تقتصر على المعطيات العاطفية. كما تقوم على اتاحة المجال أمام تقبّل هذا الفكر لآلام

(**) المعقّلات les astringents: مواد تحدث انقباضاً في الأنسجة الحية، كالشبّه والكينا والعفص... والعَقول في لسان العرب دواء يُمسك البطن بعد استطلاقه. والمعقّلات لفظ مقترح على غرار مسهّلات وهو من حيث المعنى نقيضها (م).

يأبى الجسد أن يتحمّلها. أما عدم تجاوب اسطوريات الكاهن مع الواقع الموضوعي فأمر لا أهمية له: إذ أن المريضة تؤمن بهذا التجاوب وهي تنتمي إلى مجتمع يؤمن به. إن معشر الجن الحافظين ومعشر الجن الأشرار، والوحوش الغيبية والحيوانات السحرية، تشكّل أجزاءاً من سستام متماسك تستند إليه نظرة الأهلين للعالم. والمريضة تسلّم بهذه الأجزاء أو هي، على الأصح، لم يسبق لها أن طرحتها على بساط الشك. أما ما لا تسلّم به فهو تلك الآلام المشوّشة الاعتباطية التي تشكل من ناحيتها عنصراً غريباً على سستامها، وهو ما سيعمل الكاهن، عبر الإستعانة بالأسطورة، على إعادته إلى وضعه السابق من المجموع حيث يستقرّ كل شيء على حال.

لكن المريضة لا تقتصر بعد إدراكها لما يجري على الامتثال له: بل إنها تشفى أيضاً. وهذا أمر لا نجد له مثيلاً لدى مرضانا عندما نشرح لهم سبب اضطراباتهم ونخبرهم بأمر الافرازات والميكروبات والڤيروسات التي تسبّبها. قد يتّهمنا البعض بأن كلامنا يشكو من بعض المفارقة إذا نحن أجبنا بأن علّة ذلك تكمن في أن هناك وجوداً للمكروبات في حين أن الوحوش الغيبية لا وجود لها. ومع ذلك فإن العلاقة القائمة بين الميكروب والمرض هي علاقة تقع خارج ذهن المريض، إنها علاقة العلّة بالمعلول. في حين أن العلاقة بين الوحش والمرض علاقة تقع داخل الفكر المذكور، سواء كانت واعية أو لا واعية: إنها علاقة الرمز بالشيء المرموز إليه، أو علاقة الدالّ بالمدلول عليه إذا نحن شئنا استعمال مصطلحات الألسنيّين. إن الكاهن يضع بمتناول مريضته **كلاماً** يمكن التعبير من خلاله تعبيراً مباشراً عن حالات غير متبلورة، وغير قابلة للتبلور بطريقة أخرى. وهذا الانتقال إلى صيغة التعبير اللفظية (التي تسمح للمريضة، في الوقت نفسه، أن تعيش على نحوٍ منظّم ومفهوم تجربتها الراهنة التي تظل لولا ذلك في حيز الفوضى وحالة الاستعصاء على التعبير) هو الذي يؤدي إلى إلغاء معوّقات العملية الجسمانية، أي إلى جعل هذه الحلقة التي تعاني منها المريضة تنتظم انتظاماً حسناً من جديد ضمن سلسلة الأحداث.

من هذه الناحية نجد أن العلاج الكهاني يقع في منتصف الطريق بين طبّنا العضوي وبعض العلاجات النفسانية، كالتحليل النفسي مثلاً. وتتأتى أصالته من أنه يطبق على الاضطراب العضوي طريقة قريبة جداً من العلاجات النفسية المذكورة. كيف يمكن أن يحصل ذلك؟ إن القيام بمقارنة صارمة بين الكهانة والتحليل النفسي (وهي مقارنة لا تنطوي لدينا على أية استهانة بقيمة التحليل المذكور) كفيل بمساعدتنا على توضيح هذه النقطة.

فالهدف المنشود في كلا الحالتين، هو استيعاء بعض الصراعات وبعض المدافعات التي

ظلت حتى ذلك الحين في حيّز اللاوعي، إما لكبتها تحت وطأة قوى نفسانية أخرى، وإما - في حالة الولادة - بناء على طبيعتها الخاصة التي ليست طبيعة نفسية، بل عضوية، بل مجرّد آلية أيضاً. وفي كلا الحالتين كذلك تنحلّ الصراعات والمدافعات لا بفعل المعرفة الفعلية أو المفترضة التي تكتسبها المريضة بصورة تدريجية حول حقيقة الصراعات والمدافعات المذكورة، بل لأن تلك المعرفة تجعل من الممكن القيام باختبار مخصوص تتحقق الصراعات خلاله وفقاً لنسق معيّن وعلى صعيد معلوم يتيحان لها أن تجري على هواها ويؤديان إلى حلّ عقدتها. إن هذا الاختبار المعيوش يسمى في التحليل النفسي **بالتفريج عن الكرب**. ومن المعلوم أن شرطه تدخل المحلّل تدخلاً عفوياً بحيث يمثل في يصراعات المريض عبر إوالة التحوّل المزدوجة وذلك بوصفه طرفاً في النزاع مجسّداً بلحم ودم، وبحكم أن المريض يستطيع أن يعبّر بحضوره وأن يبلور في وجهه وضعاً استهلالياً كان لا يزال مفتقداً للتبلور ومستعصياً على التعبير.

إن هذه المواصفات جميعاً متوفرة في العلاج الكهاني. ففي هذا العلاج أيضاً نجد أن الغاية المنشودة هي استثارة اختبار معيّن. فإذا انتظم أمر هذا الاختبار ترتبت بعض الإوالات التي كانت خارج رقابة الذات وانضبطت بصورة عفوية بحيث تؤول إلى الاندراج في وظافة متّسقة الجوانب. وفي هذا المجال يقوم الكاهن بالدور المزدوج الذي يقوم به المحلّل النفسي: أما الدور الأول - دور المستمع بالنسبة للمحلّل النفسي ودور المتكلم بالنسبة للكاهن - فيقيم علاقة مباشرة مع وعي المريض (وغير مباشرة مع لا وعيه). إنه الدور الذي تؤديه التعويذة بمعناها الفعلي. لكن الكاهن لا يقتصر على التفوّه بالتعويذة: بل هو بطلها، إذ أنه هو الذي يلج إلى الأعضاء التي يتهدّدها الخطر ويترأس الكتيبة الغيبية المكوّنة من معشر الجن، فيحرّر الروح ويخلّصها من الأسر. فهو بهذا المعنى يتجسّد فعلاً - كما يتجسّد المحلّل النفسي بوصفه موضوعاً للتحوّل - لكي يصبح، بناءً على التصوّرات التي يدخلها في ذهن المريض، الطرف الفعلي في الصراع الذي يختبره هذا المريض في مسافة متوسطة بين العالم العضوي والعالم النفسي. وإذا كان المريض المصاب بالعُصاب يصفّي حسابه مع أسطورة فردية عن طريق التصادّ مع محلل نفسي فعلي، فإن المريضة الأهلية تتغلّب على اضطراب عضوي حقيقي بأن تتماهى بكاهن بدّل موضعه على نحو أسطوري.

غير أن الموازنة بين الحالتين لا تستبعد وجود بعض الاختلافات. وليس ثمة ما يدهش في الأمر إذا نحن أعرنا انتباهنا لطبيعة الاضطراب الذي يُفترض شفاؤه، وهي طبيعة نفسية في الحالة الأولى وعضوية في الثانية. والواقع أن العلاج الكهاني يبدو بمثابة العديل المضبوط

للعلاج النفسي التحليلي، شرط أن يصار إلى قلب كل أبعاده. فالعلاجان، كلاهما، يرميان إلى استثارة خبرة معينة. وكلاهما يتوصل إلى استثارة هذه الخبرة بأن يسترجعا بناء أسطورة ينبغي أن يعيشها المريض أو أن يعيشها من جديد. لكن هذه الأسطورة هي في الحالة الأولى أسطورة فردية يعمد المريض إلى بنائها انطلاقاً من عناصر مستمدّة من ماضيه. كما أنها في الحالة الثانية أسطورة مجتمعية يتلقّاها المريض من خارج ولا تتجاوب مع حالة شخصية سابقة. وإعداداً لعملية التفريج التي تتحوّل عندئذ إلى تفريج بعد لأي، يعمد المحلل النفسي إلى الاصغاء، في حين يعمد الكاهن إلى الكلام. بل أكثر من ذلك: فعندما تتهيّأ عناصر التحوّل وتنتظم، يعمد المريض إلى استدراج المحلّل النفسي إلى الكلام بأن ينسب إليه مشاعر ونوايا متفرقة. أما في التعويذة فإن الأمر يجري بالعكس. إذ يتكلم الكاهن نيابة عن مريضته. فهو يسألها ويجيب عن لسانها باجابات تتلاءم مع تفسير حالتها الذي ينبغي أن يرسخ في ذهنها:

لقد تاه بصري. لقد سها على طريق مو پوكليپ؛

إن مو پوكليپ هو الذي أتى إليّ. إنه يريد الاستحواذ على نيچاپورباليلي*؛

إن مو نورييتي قد أتى إليّ. إنه يريد الاستحواذ على نيچاپورباليلي إلى الأبد؛ الخ. (٩٧- ١٠١).

إلا أن التشابه بين الحالتين يصبح أشدّ وضوحاً عندما نقارن بين طريقة الكاهن وبعض العلاجات التي ظهرت مؤخراً والتي تعرب عن انتمائها للتحليل النفسي. فقد سبق للسيد ديزوال أن شدّد في أبحاثه التي تناولت احلام اليقظة على أن الاضطراب النفسي العليل لا يُتناول إلا بالكلام الرمزي. فهو يخاطب مرضاه والحالة هذه عن طريق الرموز. لكن هذه الرموز تظل عبارة عن مجازات واستعارات لفظية. أما السيدة سيشيهاي فقد ذهبت في أحد أبحاثها الأخيرة الذي لم نكن على علم به عند بدئنا بهذه الدراسة، أشواطاً بعيدة[١٣]. ويبدو لنا أن النتائج التي خلصت إليها في علاجها لإحدى حالات الفِصام التي

(*) Mon nigapourbalele.

(١٣) م. سيشيهاي، التحقُّق الرمزي (الملحق رقم ١٢ من المجلة السويسرية للنفسانيات والنفسانيات التطبيقية)، برن، ١٩٤٧.

- M. A. Sechehaye, La réalisation symbolique (supplément no 12 de la Revue suisse de psychlogie et de Psychologie appliquée). Berne, 1947.

اعتُبرت ميؤوساً منها تؤيد تأييداً تاماً ما ذكرناه في الأسطر السابقة حول العلاقات القائمة بين التحليل النفسي والكهانة. ذلك أن السيدة سيشيهاي قد لاحظت أن الحديث مهما بلغ من الرمزية كان لا يزال يصطدم بحاجز الوعي وإنه لم يكن يقوى على بلوغ العقد الدفينة إلا عن طريق الأفعال. هكذا كان على المحلّلة النفسية، من أجل حلّ إحدى عِقد الفِصام، أن تقف من مريضتها موقف الأم. وهو موقف لم يتحقق عن طريق الاضطلاع الحرفي بالسلوك المناسب، بل تحقّق إذا جاز القول، عن طريق اللجوء على دفعات مقتطّعة، إلى أفعال يرمز كلٌّ منها إلى عنصر أساسي من عناصر الموقف المذكور: مثال ذلك أن يوضع خدّ المريضة على احتكاك ما بثدي المحلّلة النفسية. إن الشحنة الرمزية لمثل هذه الأفعال قمينة بجعلها تشكل كلاماً معيناً: والحق أن الطبيب لا يتحدث مع مريضه بالكلام بل بعمليات عينيّة هي كناية عن طقوس حقيقية تجتاز حاجز الوعي دونما عوائق تذكر لتنقل مرسالها نقلاً مباشراً إلى اللاوعي.

هكذا نلتقي من جديد مع مسألة التلاعب التي كانت قد بدت لنا مسألة جوهرية من أجل فهم العلاج الكهاني، لكننا بتنا نرى الآن أن تعريفها التقليدي أصبح بحاجة إلى توسيع كبير: إذ أن التلاعب تارة يكون تلاعباً بالأفكار وطوراً تلاعباً بالأعضاء. علماً أن الشرط المشترك بينهما يظل اعتمادهما على الرموز، أي على ما للمدلول عليه من مكافِئات ذات دلالة تنتمي إلى نصاب واقعي آخر غير النصاب الذي ينتمي إليه. إن **البوادر** التي تقوم بها السيدة سيشيهاي تؤثر على **الذهن** اللاوعي لدى مريضتها المصابة بالفصام، مثلما أن **التصورات** التي يُحييها الكاهن تحدث تعديلاً على **الوظائف** العضوية لدى المرأة المنجبة. فاشتغال تلك الوظائف كان مُعوَّقاً في بداية الترنيمة، ثم أعقبه الخلاص في آخرها، علماً بأن الخطوات التي حقّقتها عملية الولادة تنعكس على مراحل الأسطورة المتعاقبة: فولوج الفرج للمرة الأولى، وهو الولوج الذي قام به النيليچان، إنما تمّ صفّاً واحداً (٢٤١)، وبما أنه عبارة عن صعود فقد تمّ بمساعدة القبعات العجيبة التي تفتح الطريق وتضيئه. وعندما آن أوان العودة (الذي يتجاوب مع المرحلة الثانية من الأسطورة، إذ أن المقصود هنا هو إنزال الوليد) عاد الانتباه وانتقل إلى موضع القدمين: فيشير النصّ إلى أنهما تنتعلان حذائين (٤٩٤ـ ٤٩٦). أما عندما وصل النيليچان إلى مقر مو وقاموا باجتياحه، فإنهم كفّوا عن السير صفاً واحداً وأخذوا يسيرون «أربعة أربعة» (٣٨٨). لا شك في أن هذا التحوُّل الذي طرأ على تفاصيل الأسطورة يرمي إلى استنهاض ردّ فعل عضوي مناسب. لكن المريضة لا يسعها أن تستشعر رد الفعل المذكور بوصفه خبرة معيوشة ما لم يقترن بتقدّم فعلي في اتساع الرحم وانبساطه. فالفعالية الرمزية هي التي تضمن انسجام الموازنة بين الأسطورة

والعمليات. إذ أن الأسطورة والعمليات يشكلان زوجاً ثنائياً نعثر فيه دائماً على ثنائية المريض والطبيب. ففي علاج الفِصام يقوم الطبيب بالعمليات ويُنتِج المريض اسطورته. أما في العلاج الكِهاني، فالكاهن يتولى أمر الأسطورة بينما يقوم المريض بتنفيذ العمليات.

* * *

وربما اتّضح لنا أن التماثل بين الطريقتين أكمل وأشدّ إذا كان لنا أن نسلّم بما يبدو أن فرويد كان قد أشار إليه في موضعين من كتاباته[١٤]، من أن وصف بنية الذهانات والعُصابات بتعابير نفسانية ينبغي أن يزول ذات يوم ليحلّ محلّه فهم جسماني، بل حتى بيو - كيميائي لها. ولعل هذا الاحتمال هو اليوم أقرب إلينا مما نظن، إذ تبيّن من بعض الأبحاث السويدية التي جرت مؤخراً[١٥] أن الخلايا العصبية عند الشخص السويّ تختلف عما هي عليه عند الشخص المعتلّ، وإن هذا الاختلاف من طبيعة كيميائية تتناول غنى كلا النوعين من الخلايا بالنُّوَيدات. بناء على هذه الفرضية، أو على أية فرضية من نمطها، يصبح العلاج الكهاني والعلاج التحليلي النفسي متشابهين قطعاً. إذ يكون المنشود في كل حالة من الحالتين إحداث تحويل عضوي يقوم بالدرجة الأولى على إعادة تنظيم بنيانية، وذلك بدفع المريض باتجاه المكابدة الحادّة لإحدى الأساطير التي يتلّقاها من خارج تارة أو ينتجها من داخل تارة أخرى، والتي تتماثل من حيث بنيتها، على صعيد النفسية اللاواعية، مع البنية التي نسعى إلى تكوينها على صعيد الجسد. وهكذا تكمن الفعالية الرمزية بالضبط في هذه «الميزة الاستدراجية» التي تتمتّع بها بعض البنى المتماثلة شكلياً إذ تنبني بعناصر مختلفة، على مختلف أصعدة الكائن الحيّ ويستدرج بعضها بعضاً: عمليات عضوية، نفسية لا واعية، فكر متأنٍّ. إن المجاز الشعري يقدّم لنا مثلاً مألوفاً على هذه العملية الاستدراجية، لكن استعماله الشائع لا يمكّنه من تخطي النصاب النفسي. ومن هنا تتبيّن لنا قيمة الحدس بالنسبة لرامبو حين يتحدث عنه بقوله إن من الممكن استخدامه لتغيير العالم أيضاً.

---

(١٤) في «ما يتخطى مبدأ اللذة» وفي «المحاضرات الجديدة»، ص ٧٩ وص ١٩٨ من الطبعتين الانكليزيتين. أشار كريس إلى هذين الموضعين في مقالة بعنوان «طبيعة مقولات التحليل النفسي ومصداقيتها» ضمن «الحرية والخبرة، مقالات مهداة إلى هـ.م. كالن». منشورات جامعة كورنل، ١٩٤٧، ص ٢٤٤.

- Au delà du principe du plaisir et Nouvelles conférences, P. 79 et 198. cité par E. Kris, The nature of Psychoanalytic Propositions and their validation, dans Freedom and Experience, Essays presented to H.M. Kallen, Cornell university press, 1947, P. 244.

(١٥) دوكا سبرسون وهايدن، معهد كارولينسكا في ستوكهولم.

- De Caspersson et Hyden, Institut Karolinska de Stockholm.

إن مقارنة العلاج الكِهاني مع التحليل النفسي مكّننا من توضيح بعض جوانب العلاج المذكور. لكننا لسنا متأكدين من العكس، أي من أن دراسة الكِهانة قد يُستعان بها في يوم من الأيام لتوضيح بعض النقاط التي ظلت غامضة في نظرية فرويد. ونحن هنا نشير بشكل خاص إلى مقولة الأسطورة ومقولة اللاوعي.

لقد رأينا أن الاختلاف الوحيد الذي يظل قائماً بين الطريقتين بعد اكتشاف مقوّمات العُصاب الجسمانية، يتعلّق بأصل الأسطورة التي يهتدي إليها المرء - بموجب الطريقة الأولى - بوصفها كنزاً فردياً، بينما يتلقّاها - بموجب الطريقة الثانية - من التراث الجماعي. والواقع أن كثيراً من المحلّلين النفسيين لا يوافقون على القول بأن التشكيلات النفسية التي تعود للظهور في وعي المريض من شأنها أن تشكّل أسطورة: فهم يقولون إن التشكيلات المذكورة عبارة عن أحداث فعلية خاضعة في بعض الأحيان لتعيين تاريخ حصولها، وإن من الممكن التحقق من صحة حدوثها بأن نقوم بتحرّ أو استقصاء عنها لدى ذوي المريض أو لدى الذين نشأ بينهم[١٦]. إننا لا نطرح تساؤلات حول الوقائع بحدّ ذاتها. لكن الأمر الذي ينبغي التساؤل حوله هو ما إذا كانت قيمة العلاج الشفائية تعود إلى ما تتّصف به الأوضاع المستذكَرة من طبيعة فعلية، أو ما إذا كان المفعول المؤذي الذي تتمتع به هذه الأوضاع لا يتأتّى عن أن المرء، عندما يتصوّرها، إنما يختبرها اختباراً مباشراً على شاكلة اسطورة معيوشة. ونحن نعني بذلك ان المفعول المؤذي الذي يتمتّع به وضع من الأوضاع لا ينجم عن خصائصه الجوانية، بل عن قابلية بعض الأحداث التي تظهر في سياق نفساني وتاريخي ومجتمعي معيّن على استحداث تبلُّر* عاطفي يتمّ ضمن قالب بنية سابقة من حيث وجودها عليه. والواقع أن البنى المذكورة - أو على الأصح هذه القوانين البنيانية - تُعتبر خارج الزمن بالقياس على الحدث الذي حصل أو النادرة التي جرت. فالشخص المعتلّ النفس تنتظم لديه الحياة النفسية برمّتها والخبرات اللاحقة بأسرها بناءً على بنية واحدة أو طاغية وذلك بفعل الأسطورة الاستهلالية التي تلعب دور المنشط لعملية الانتظام هذه. لكن البنية المذكورة، فضلاً عن البنى الأخرى التي نجدها ملحقة لديه بمكان آخر رديف، نجدها أيضاً لدى الشخص

(١٦) ماري بونابارت، ملاحظات حول الاكتشاف التحليلي للمشهد الأولاني، ضمن دراسة التحليل النفسي للولد، مجلد رقم ١، نيويورك، ١٩٤٥.

- Marie Bonaparte, Notes on the Analytical Discovery of a Primal scene, dans The Psychoanalytic study of the child. vol. I, New York, 1945.

(*) التبلّر العاطفي Cristallisation affective.

السويّ، بدائياً كان أم متحضّراً. ومجمل هذه البنى تشكل ما نسميه باللاوعي. هكذا يتبيّن لنا كيف يتلاشى آخر فرق بين نظرية الكهانة ونظرية التحليل النفسي. إذ يكفّ اللاوعي عن كونه موئلاً عتيداً للخصائص الفردية ومستودَعاً لتاريخ فريد قائم برأسه، مما يجعل من كل منا كائناً لا يحلّ محلّه أحد. فيقتصر عندئذ على لفظة نستعملها للدلالة على وظيفة بعينها: الوظيفة الرمزية، وهي وظيفة مختصة بالإنسان وحده، ولا شك، لكنها تمارس لدى جميع البشر وفقاً لقوانين واحدة، وتُعتَبر في الواقع، كناية عن مجمل هذه القوانين.

فإذا صحّ مثل هذا الفهم للأمور، فربما كان من الواجب علينا أن نميّز بين اللاوعي وما دون الوعي تمييزاً أدق من ذاك الذي عوّدتنا عليه النفسانيات المعاصرة. إذ أن ما دون الوعي، الذي هو مستودع الذكريات والصور التي تتحصّل لدى كل منّا عبر حياته[١٧]، يصبح عندئذ مجرّد وجه من أوجه الذاكرة. وهو في الوقت الذي يعزّز فيه ديمومته ينطوي على تعيين حدوده. إذ أن كلمة ما دون الوعي إنما تدل على أمر مفاده أن الذكريات لا تكون دائماً بمتناولنا رغم أنها مستودعة ومحفوظة لدينا. أما اللاوعي فهو على خلاف ذلك حيّز فارغ على الدوام. أو هو على الأصح، لا يقل من حيث غربته عن الصور عن غربة المعدة تجاه الأطعمة التي تجتازها. فاللاوعي، بوصفه عضواً أُنيطت به وظيفة معينة، يقتصر على فرض بعض القوانين البنيانية التي تستنفذ واقعه وكيانه، على بعض العناصر غير المتبلورة التي تفد عليه من خارج، من حوافز أو عواطف أو تصوّرات أو ذكريات. هكذا يسعنا القول أن ما دون الوعي هو القاموس الفردي الذي يراكم فيه كلٌّ منا مصطلحات تاريخه الشخصي، لكن هذه المصطلحات لا تتخذ دلالتها، سواء بالنسبة لنا أو بالنسبة للآخرين، إلا بمقدار ما ينظّمها اللاوعي بناءً على قوانينه ويجعل منها بالتالي كلاماً قابلاً للفهم. ولما كانت هذه القوانين واحدة في جميع الظروف والمناسبات التي يمارس فيها اللاوعي دوره، وبالنسبة لجميع الأشخاص، فإن المشكلة التي طُرحت علينا في الفقرة السابقة تجد عندئذ حلّها على أيسر نحو. فأهمية المصطلحات أدنى من أهمية البنية. وسواء كانت الأُسطورة قد ابتُدعت من جديد من قبل الفرد أو استُعيرت من التراث، فإنها لا تستمدّ من مصادرها، فردية كانت أم جماعية، (وهي مصادر تخضع دائماً لأنواع شتّى من التداخل والتبادل) إلا

---

(١٧) إن هذا التعريف الذي تعرّض لانتقادات كثيرة يستعيد معناه عن طريق التمييز الجذري بين ما دون الوعي واللاوعي.

مادة الصور التي تشتغل عليها. أما البنية فتظل واحدة، ولا مجال للقيام بالوظيفة الرمزية إلا بالبنية المذكورة.

ولنضف أن هذه البنى ليست واحدة وحسب بالنسبة للجميع، وبالنسبة لجميع المواد التي تنطبق عليها الوظيفة، بل إنها أيضاً قليلة العدد. من هنا يتبيّن لنا لماذا كان عالم الرمزية في غاية التنوّع من حيث مضمونه، لكنه محدود للغاية من حيث قوانينه. فثمّة لغات كثيرة، لكن هناك عدداً قليلاً من القوانين الصِواتيّة، وهي تصحّ، رغم قلّتها، على جميع اللغات. وإذا شئنا أن نجمع الحكايات والأساطير المعروفة حتى الآن لاقتضى الأمر منا مجلّدات ضخمة. لكن بوسعنا أن نختصرها جميعاً إلى عدد ضئيل من الأنماط البسيطة التي تقوم، بمعزل عن تنوع الشخصيات، على عدد من الوظائف الأولية. ثم إن العِقد، هذه الأساطير الفردية، تتلخص هي الأخرى ببعض الأنماط البسيطة التي هي كناية عن قوالب ينصهر فيها ذلك السيل من الحالات العديدة.

فإذا كان الكاهن لا يحلّل مريضه نفسياً، فإن بوسعنا والحالة هذه أن نخلص إلى القول بأن البحث عن الزمن الضائع، الذي يُعتبر لدى البعض مفتاح علاج التحليل النفسي، ليس إلا صيغة واحدة (لا يُستهان بقيمتها وبنتائجها) من الصيغ التي تتخذها طريقة أعم بكثير، وإن من الواجب تحديد هذه الطريقة بمعزل عن الرجوع إلى أصل الأسطورة، فردياً كان أم جماعياً. ذلك أن **الشكل** الأسطوري يطغى على **مضمون** الرواية. هذا على الأقل ما يبدو أننا تعلّمناه من تحليل أحد النصوص الأهلية. لكننا نعلم بمعنى آخر، أن كل أسطورة من الأساطير إنما هي سعي وراء الزمن الضائع. وبالتالي، فهذا الشكل الحديث الذي تتخذه التقنية الكهانية، والذي يُسمى بالتحليل النفسي، يستمدّ مواصفاته المخصوصة به من أن الزمن الأسطوري لم يعد له وجود ولا مكان، في الحضارة الآلية، إلا لدى المرء نفسه. فإذا تبيّن لنا ذلك، كان بوسع التحليل النفسي أن يستمدّ من هذا البيان تأييداً لصحته ومصداقيته، وأن يعوّل في الوقت نفسه آمالاً على تعميق أسسه النظرية، وأن يحسّن فهمه لإوالة فعاليته، بأن يعمد إلى المقارنة والموازنة بين طرائقه وأهدافه وبين تلك التي اعتمدها أسلافه العظام من كهنة وسحَرة.

* * *



بنية الأساطير[1]

«وكأنما كتب على العوالم الأسطورية أن تتناثر بُعيد تكوّنها لكي تعود فتولد من انقاضها عوالم جديدة».

فرانز بواس، مدخل إلى: جيمس تيت، تقاليد هنود نهر طومسون في كولومبيا البريطانية، مذكرات جمعية الفولكلور الأمريكي، ٤، (١٨٩٨) ص ١٨.

يبدو أن الإناسة قد انصرفت بصورة تدريجية ومنذ حوالي العشرين عاماً عن دراسة الشؤون الدينية رغم بعض المحاولات المتفرقة التي جرت في هذا الصدد، مما جعل عدداً من الهواة ذوي المشارب المختلفة يستفيدون من هذا الانصراف لاجتياح حقل النياسة الدينية. فأخذوا يمارسون ألعابهم الساذجة في هذا الحقل الذي تركناه بوراً، كما شرعت تجاوزاتهم تضاف إلى تقصيرنا لتجعل مستقبل أبحاثنا مهدّداً بالخطر.

كيف نشأ هذا الوضع؟ لقد كان مؤسسو النياسة الدينية: تايلور وفرازر ودركهايم حريصين دائماً على الانتباه إلى المشكلات النفسانية. لكنهم إذ لم يكونوا هم أنفسهم نفسانيين من حيث إعدادهم، لم يكن بوسعهم أن يظلوا على صلة بالتطور السريع الذي شهدته الأفكار النفسانية ناهيك بعدم مقدرتهم على توقّع هذا التطور. وهكذا ما لبثت اجتهاداتهم أن أصبحت في خبر كان شأنها شأن المسلّمات النفسانية التي كانت تنطوي عليها. غير أن من واجبنا أن نعترف بفضلهم، لأنهم أدركوا أن مشكلات النياسة الدينية إنما تنتمي إلى نفسانيات ذهنية. أما بعد هوكارت ـ الذي أشار إلى هذه المسألة في بداية كتاب

---

(١) نقلاً عن المقال الأصلي: الدراسة البنيانية للأسطورة، في ندوة حول الأسطورة، مجلة الفولكلور الأمريكي، مجلد ٧٨، عدد ٢٧٠، اكتوبر ـ ديسمبر ١٩٥٥، ص ٤٢٨ـ ٤٤٤. ترجم المقال مع بعض الاضافات والتعديلات.

- The structural study of Myth, in: Myth, A Symposium, Journal of American Folklore.

نشر بعد وفاته ـ فمن المؤسف أن تكون النفسانيات الحديثة قد استنكفت استنكافاً شديداً عن دراسة الظاهرات الذهنية مفضّلة عليها دراسة الحياة العاطفية: «فبالإضافة إلى المساوىء التي تشكو منها المدرسة النفسانية.. هناك خطأ الاعتقاد بأن الأفكار الواضحة يمكن أن تنشأ عن العواطف المشوّشة»[٢]. كان من الواجب توسيع أطر منطقنا بحيث يستوعب عمليات ذهنية تبدو في ظاهرها مختلفة عن عملياتنا، لكنها تظل ذهنية بنفس المقدار. عوضاً عن ذلك حاول البعض أن يجعل من العمليات المذكورة مجرّد مشاعر لا شكل لها ولا مواصفات. فلا جرم في أن تكون هذه الطريقة التي عرفت باسم الظاهراتيات الدينية قد أعربت في معظم الأحيان عن كونها عقيمة ومملّة.

* * *

إن الأسطوريات هي التي تعاني من وطأة هذا الوضع أكثر من سائر أبواب النياسة الدينية. بالطبع، يمكننا أن نشير إلى الأبحاث الهامة التي قام بها م. دوميزيل وهـ.م. غريغوار. لكن هذه الأبحاث لا تنتمي انتماء مخصوصاً إلى النياسة. وما زالت النياسة المذكورة مطمئنة إلى هذا الخواء الذي تقبع فيه منذ حوالي الخمسين عاماً. فيأتي بين الحين والآخر من ينفخ روح الشباب في بعض الاجتهادات القديمة البالية: أوهام الوعي الجماعي، تأليه بعض الأشخاص التاريخيين، أو العكس. ومهما قُلّبت الأساطير على أوجهها، فيبدو أنها تظل مقتصرة على كونها لعباً مجانياً أو شكلاً أوّلياً من أشكال النظر الفلسفي.

أيكون علينا إذن أن نظل على تأرجحنا بين السطحية والسفسطائية كلما حاولنا أن نفهم ما هي الأسطورة؟ إن البعض يزعمون أن كل مجتمع من المجتمعات يعبّر في أساطيره عن بعض المشاعر الأساسية، كالحب والكره والانتقام، التي هي مشاعر مشتركة لدى جميع البشر. كما يزعم البعض الآخر أن الأساطير تشكّل محاولات تسعى إلى تفسير بعض الظاهرات التي يصعب إدراكها وفهمها، كالظاهرات الفلكية والجوية الخ. لكن المجتمعات ليست محصّنة ضدّ الاجتهادات الوضعية حتى ولو كان تتبنّى بعض هذه الاجتهادات على خطئها. فلماذا نراها تذهب فجأة إلى تفضيل هذه الطرق الغامضة والمعقّدة من التفكير؟ من جهة أخرى يحرص بعض المحلّلين النفسيين، فضلاً عن بعض النيّاسين، على الاستعاضة عن الاجتهادات الكوسمولوجية والطبيعية باجتهادات أخرى يستعيرونها من الاجتماعيات

---

(٢) أ. م. هوكارت، أصول المجتمع. لندن، ١٩٥٤، ص ٧.

-A. M. Hocart, Social origins, London, 1954, P.7.

والنفسانيات. لكن الأمور تصبح في مثل هذه الحال مستسهلة للغاية. فإذا وجدتَ سستاماً أسطورياً يُفرد مكاناً هاماً لشخصية من الشخصيات، ولنقل لإحدى الجدات الطالحات، جاءك من يشرح لك كيف أن الجدات، في مثل هذا المجتمع، يتّخذن مواقف عدائية تجاه احفادهن. فتكون الأسطوريات بموجب هذا الشرح كناية عن انعكاس للبنية المجتمعية وللعلاقات المجتمعية. فإذا أدّت المعاينة إلى تكذيب هذه الفرضية، فسرعان ما تأتيك الإشارة إلى أن ما تمتاز به الأساطير على نحو مخصوص هو أنها توفّر مخرجاً ومتنفّساً لمشاعر فعلية وإنما مكبوتة. ومهما كان عليه الوضع الفعلي فإن هذه الجدلية التي تربح الرهان على جميع الأصعدة تظل تجد وسيلة من الوسائل تمكّنها من التوصّل إلى الدلالة الخفيّة.

لكنّ الأولى بنا أن نعترف بأن دراسة الأساطير تقودنا إلى استبانات متناقضة. ففي الأسطورة متّسع لحصول أي شيء. ويبدون أن تتابع الأحداث فيها لا يخضع لأية قاعدة من قواعد المنطق أو من قواعد التواصل. كل شخص من أشخاصها يمكن أن يتصف بأي نعت من النعوت، وكل علاقة من العلاقات ممكنة الحصول. غير أن هذه الأساطير التي تبدو اعتباطية في ظاهرها تخضع لنفس المواصفات، بل كثيراً ما نجد فيها نفس التفاصيل. وذلك في أنحاء مختلفة من العالم. من هنا تطرح علينا هذه المشكلة: فإذا كان مضمون الأسطورة مضموناً عابراً وعرضياً بالكلية، فكيف نفهم تشابه الأساطير إلى هذا الحد من أقصى الأرض إلى أقصاها؟ إن حلّ هذه المفارقة الأساسية، التي هي من صلب طبيعة الأسطورة، يتوقف بالدرجة الأولى على وعيها. والواقع أن هذا التناقض يشبه ذاك الذي اكتشفه الفلاسفة الأوائل الذين اهتموا بمسألة الكلام، فكان من اللازم قبل كل شيء، حتى يُقيّض للألسنية أن تتكون كعلم، أن يصار إلى إزالة هذه العقبة. لقد كان الفلاسفة الأوائل يتفكرون في أمر الكلام على النحو الذي درجنا عليه حتى الآن في تفكّرنا في أمر الأسطوريات. فكانوا يعتبرون أن كل لغة من اللغات تشتمل على مجموعات معيّنة من الأصوات التي تتجاوب مع معانٍ محدّدة، ويسعون يائسين إلى فهم الموجبات الداخلية التي تجمع بين هذه **المعاني** وهذه **الأصوات**. لكن مشروعهم هذا كان مشروعاً عقيماً، إذ أننا نجد الأصوات نفسها في لغات أخرى، لكننا نجدها مرتبطة بمعان مختلفة. وهكذا لم يتسنّ لهذا التناقض أن يجد حلاً له إلا عندما تبيّن أن وظيفة اللغة الدلالية لا ترتبط ارتباطاً مباشراً بالأصوات نفسها، بل بالطريقة التي تحكم ارتباط هذه الأصوات فيما بينها.

إن كثيراً من النظريات الحديثة العهد التي تتناول الأسطوريات تقع في مثل هذا الخلط. فيونغ يعتقد مثلاً أن هناك دلالات معينة ترتبط بعدد من الموضوعات الأسطورية التي

يسميها الأنماط الأم. هذا يعني التفكّر في أمر الأساطير على طريقة فلاسفة الكلام الذين ظلوا مقتنعين زماناً طويلاً[3] بأن مختلف الأصوات تنطوي على موافقة طبيعية لهذا المعنى أو ذاك: هكذا تكون مهمّة أشباه حروف العلّة «السيّالة»، أن تعبّر عما يقابلها في المادة من حالة مماثلة، كما يكون الاختيار قد وقع على حروف العلّة المفتوحة لوضع أسماء الأشياء العظيمة والضخمة والثقيلة وذات الأصوات، الخ. لا شك أن من الضروري إعادة النظر في المبدأ السوسوري القائل **باعتباطية الدواليل اللغوية** باتجاه تصحيح هذا المبدأ[4]. لكن الألسنيين يجمعون على الاعتراف بأن هذا المبدأ كان قد شكل، من الناحية التاريخية، مرحلة لا غنى عنها من مراحل التفكير اللغوي.

لا تكفي دعوة الباحث الذي يشتغل على الأساطير إلى مقارنة وضعه القلق مع وضع الباحث الألسني كما كان في المرحلة ما قبل العلمية. إذ أننا نتعرّض إذا نحن اقتصرنا على هذه الدعوة إلى الوقوع في مشكلة أخرى. فالتقريب ما بين الاسطورة والكلام لا يحلّ شيئاً: إذ أن الأسطورة تشكّل جزءاً لا يتجزأ من اللغة. وإنما نعرفها من خلال الحكي، بحكم انتمائها إلى الحديث والخطاب.

فإذا شئنا أن نعرب عن المواصفات المخصوصة التي يختص بها الفكر الأسطوري، علينا إذن أن نعتبر أن الأسطورة تقع داخل الكلام وخارجه في آن معاً. غير أن هذه الصعوبة الجديدة ليست غريبة بدورها عن الباحث الألسني: أفلا يشتمل الكلام بحد ذاته على مستويات مختلفة؟ عندما ميّز سوسّور بين **اللغة والحكي** ذهب إلى أن الكلام يشتمل على جانبين متكاملين: الأول بنياني والآخر إحصائي. فاللغة تنتمي إلى حقل الزمان المرتجع، بينما ينتمي الحكي إلى حقل الزمان المبرم الذي لا رجعة له. فإذا كان قد أصبح من الممكن عزل هذين المستويين في نصاب الكلام فليس ثمة ما يحول بيننا وبين تحديد مستوى ثالث في هذا النصاب.

لقد ميّزنا بين **اللغة والحكي** بواسطة السستامين الزمنيين اللذين يستندان إليهما. بيد أن الأسطورة تتحدّد أيضاً بسستام زمني يجمع بين خصائص الزمنين الآخرين. فالأسطورة

---

(٣) ما زال هناك من يدافع عن هذه الفرضية. انظر مثلاً سير ر.أ. باجيت، أصل اللغة... مجلة تاريخ العالم، ١، عدد ٢، الأونيسكو، ١٩٥٣.

- R.A. Paget. The origin of Language... Journal of world History, 1, No2, Unesco, 1953.

(٤) انظر أ. بنفنيست، طبيعة الدالول اللغوي، أكتالنغيستيكا، ١، ١، ١٩٣٩ والفصل الخامس من هذا الكتاب.

- E. Benveniste, Nature du signe linguistique, Acta Linguistica, I, 1, 1939.

تتعلق دائماً بأحداث مضت: «قبل خلق العالم»، أو «إبّان العصور الأولى»، وفي كل حال «منذ زمن طويل». لكن القيمة الجوّانيّة التي تعزى للأسطورة إنما تنشأ عن أن هذه الأحداث التي يفترض بها أن تكون قد حدثت في لحظة معينة من الزمان تشكل في الوقت نفسه بنية دائمة. وهذه البنية تتعلق بالماضي وبالحاضر وبالمستقبل في آن معاً. وربما كانت المقارنة التالية تساعدنا على تحديد هذا الالتباس الأساسي. فلا شيء أشبه بالفكر الأسطوري من الأيديولوجيا السياسية. وربما كانت هذه الأيديولوجيا قد حلّت في مجتمعاتنا المعاصرة محل ذلك الفكر، ليس إلا. والحال، ما الذي يفعله المؤرخ عندما يأتي على ذكر الثورة الفرنسية، مثلاً؟ إنه يستند إلى سلسلة من الأحداث الماضية التي لا تني عواقبها البعيدة تُستَشْعَر على الأرجح عبر سلسلة مبرمة ولا رجعة لها من الأحداث الوسيطة. لكنّ الثورة الفرنسية، بالنسبة للإنسان السياسي وبالنسبة لمن يستمعون إليه، واقع من نصاب آخر. إنها آونة من أحداث ماضية، لكنها أيضاً روشم ذو فعالية دائمة من شأنه أن يُساعد على تأويل البنية المجتمعية لفرنسا الراهنة وتعيين النزاعات التي تعتمل فيها واستشراف ملامح تطورها المقبل. هكذا يقول ميشليه، وهو مفكر سياسي ومؤرخ في الوقت نفسه: «في ذلك اليوم، بات كل شيء ممكناً... صار المستقبل حاضراً... أي إنه لم يعد ثمة زمان، ومضة من ومضات الخلود»(٥). إن هذه البنية المزدوجة التي هي **تاريخية وخارج التاريخ** في آن معاً، تفسّر كيف أن الأسطورة باستطاعتها أن تنتمي، في الوقت نفسه، إلى حقل **الحكي** (وأن تُحلل بحكم انتمائها هذا) وإلى حقل **اللغة** (التي تصاغ بموجبها) فضلاً عن اتّصافها، على صعيد ثالث، بصفة الشيء المطلق. إن هذا الصعيد الثالث يتمتّع هو الآخر بطبيعة لغوية، لكنه يتميّز رغم ذلك عن الصعيدين الآخرين.

وليُسمح لي هنا بأن أفتح هلالاً استطرادياً بسيطاً استشهد فيه، عبر هذه الملاحظة، على الفرادة التي تتمتّع بها الأسطورة قياساً على سائر الشؤون اللغوية الأخرى. فنحن نستطيع تحديد الأسطورة بوصفها صيغة من صيغ الخطاب حيث تنحو قيمة التعبير القائل بأن الترجمة خيانة(*) نحو منزلة الصفر. بهذا الصدد تقع الأسطورة، في سلّم الصيغ التعبيرية

---

(٥) ميشليه، تاريخ الثورة الفرنسية، الجزء الرابع، ١. استعرت هذه الجملة من عند موريس مرلو ـ بونتي، مغامرات الجدلية، باريس، ١٩٥٥، ص ٢٧٣.

- Michelet, Histoire de la révolution Française, IV, 1.

- Maurice Merlean-Ponty, Les aventures de la dialectique, Paris, 1955, P. 273.

(*) Traduttore, traditore، باللاتينية في الأصل الفرنسي (م).

اللغوية، على طرفي نقيض من الشعر، رغم كل ما قيل ويقال من أجل التقريب بينهما. فالشعر ضرب من الكلام تصعب ترجمته كل الصعوبة إلى لغة أخرى، بحيث تؤدي كل ترجمة له إلى شتّى أنواع التحريف. خلافاً لذلك، نجد أن قيمة الأسطورة كأسطورة تظل قائمة رغم أسوأ أنواع الترجمة. فمهما كان مبلغ جهلنا بلغة وثقافة القوم الذين أخذنا الأسطورة عنهم، تظل الأسطورة أسطورة في نظر أيّ قارىء كان وفي أيّة ناحية كانت من العالم. إن كنه الأسطورة لا يكمن لا في أسلوب صياغتها ولا في نمط سردها ولا في تركيبها النحوي. بل في **التاريخ**(**) الذي ترويه. الأسطورة كلام، لكنها كلام يشتغل على صعيد شديد الارتفاع بحيث يتوصل المعنى فيه إلى **الإقلاع**(***)، إذا جاز القول، عن الأساس اللغوي الذي كان قد بدأ يتدرّج في السير عليه.

فلنلخّص إذن ما توصلنا إليه من نتائج مؤقتة، فهي ثلاثة: ١) إذا كان للأساطير من معنى، فإن هذا المعنى لا يُستَمدّ من العناصر المعزولة التي تدخل في تركيبها بل من الطريقة التي تندمج بموجبها هذه العناصر. ٢) إن الأسطورة تنتمي إلى نصاب الكلام وتشكل جزءاً لا يتجزأ منه، لكن هذا الكلام على نحو ما هو مستخدم في الأسطورة ينمّ عن خصائص مميزة. ٣) هذه الخصائص لا يمكن أن نبحث عنها إلا **فوق** مستوى التعبير اللغوي المعتاد. فهي، بتعبير آخر، ذات طبيعة أعقد من تلك التي نجدها في تعبير لغوي من أيّ نمط كان.

فإذا جرى التسليم لنا بهذه النقاط الثلاث، وإن على سبيل كونها فرضيات عمل، فإنها تستتبع الخلوص منها إلى نتيجتين في غاية الأهمية: ١) إن الأسطورة تتألف شأنها شأن أي كائن لغوي من وحدات تكوينية. ٢) إن هذه الوحدات التكوينية تنطوي على وجود تلك الوحدات التي تتدخّل عادة في بنية اللغة، ونعني بها الوحدات الصوتية والوحدات الصرفية والوحدات الدلالية. لكن وحدات الأسطورة تقع من الوحدات الدلالية على نحو ما تقع عليه هذه الوحدات نفسها من الوحدات الصرفية، وهذه من الوحدات الصوتية. وإنما يختلف كل شكل من هذه الأشكال عن الشكل الذي يسبقه بكونه على درجة أرفع من التعقيد. لذا سنطلق على العناصر التي تنتمي إلى الأسطورة على نحو التخصيص (والتي هي أعقد العناصر جميعاً): الوحدات التكوينية السمينة.

(**) Histoire. ومن المعلوم أن هذه اللفظة تعني بالفرنسية حكاية كما تعني تاريخ، والأرجح أن المؤلف يلعب هنا عمداً على هذا الالتباس بين المعنيين. م.

(***) Decollage، أي كما تقلع الطائرة عن مدرّجها.

كيف السبيل إلى رصد هذه الوحدات التكوينية السمينة أو الوحدات الأسطورية لكي نعمل على عزلها على حدة؟ إننا نعلم أنها مختلفة عن الوحدات الصوتية والصرفية والدلالية، وأنها تقع على مستوى أرفع منها جميعاً: وإلا لما كانت الأسطورة تتميّز عن أي شكل من أشكال الخطاب الأخرى. فينبغي بالتالي أن نبحث عنها على مستوى الجملة. فنلجأ في المرحلة التمهيدية من البحث إلى اعتماد طريقة التقريب وطريقة المحاولة والخطأ بأن نسترشد بالمباديء التي يقوم عليها التحليل البنياني في جميع أشكاله: الاقتصاد في التفسير، وحدة الحل، إمكانية إنشاء الكلّ انطلاقاً من الجزء، ثم ترقب التطورات اللاحقة انطلاقاً من المعطيات الراهنة.

لقد اعتمدنا حتى الآن التقنية التالية: أن يصار إلى تحليل كل أسطورة على حدة، وذلك بأن نسعى إلى التعبير عن تتابع الأحداث عن طريق أقصر الجمل الممكنة. فتدوَّن كل جملة على قسيمة تحمل رقماً مقابلاً لموضعها من الرواية. هكذا يتبيّن لنا أن كل بطاقة تقوم على الحاق نعت معين بذات معينة. بتعبير آخر، إن كل وحدة من الوحدات التكوينية السمينة تتصف بصفة **العلاقة**.

غير أن التعريف الآنف الذكر يظل قاصراً عن الوفاء بالمطلوب، وذلك لسببين. الأول هو أن الألسنيين البنيويين يعلمون حق العلم أن جميع الوحدات التكوينية مهما كان المستوى الذي يصار إلى عزلها فيه، إنما تتقوّم بعلاقات. فما الفرق إذن بين الوحدات **السمينة** والوحدات الأخرى؟ والثاني هو أن الطريقة التي عرضنا لها تقع دائماً ضمن زمان مبرم لا رجعة له، إذ أن البطاقات التي تحدثنا عنها مرقّمة حسب نسق الرواية. وبالتالي فإن الطابع المخصوص الذي قلنا أن الزمن الأسطوري يتّصف به ـ أي طبيعته المزدوجة باعتباره زمناً مرتجعاً ولا رجعة له في آن معاً، أي باعتباره تزامنياً وتعاقبياً معاً ـ يظل والحالة هذه دون تفسير.

إن هذه الملاحظات تدفعنا إلى صياغة فرضية جديدة تضعنا في صلب المشكلة. فالواقع أننا قلنا أن الوحدات الحقيقية المكوّنة للأسطورة ليست كناية عن العلاقات التي صير إلى عزلها، بل كناية عن **باقات من العلاقات**، وأن الوحدات التكوينية لا تتخذ وظيفتها الدالّة إلا بعد أن تتشكل على صيغة تراكيب معينة من مثل هذه الباقات. إن بعض العلاقات الناجمة عن باقة واحدة قد تبدو لنا من خلال فسحات متباعدة، عندما ننظر إليها من زاوية تعاقبية، لكننا إذا توصلنا إلى بلورتها من حيث تجمعها «الطبيعي»، فإننا نتوصل في الوقت نفسه إلى تنظيم الأسطورة بناء على سستام مرجعي زمني من نمط جديد فضلاً عن

أنه يستجيب لمقتضيات الفرضية التي انطلقنا منها. والواقع أن لهذا السستام بُعدين: فهو تعاقبي وتزامني معاً، وبذلك فهو يجمع بين الخصائص التي تمتاز بها «اللغة» وتلك التي يمتاز بها «الحكي». إن تفكيرنا هذا يتوضح على ضوء المقارنتين التاليتين. لنتصوّر أن بعض الأثّارين قد جاؤوا في عصور مقبلة من كوكب غير كوكبنا بعد أن انقرضت الحياة البشرية بأسرها عن وجه الأرض، وأخذوا ينقّبون في موضع كانت تقع فيه بمكتبة عامة من مكتباتنا. إن هؤلاء الأثاريين يجهلون كل شيء عن طبيعة خطّنا ولكنهم يحاولون أن يفكوا رموزه، مما يفترض بهم أن يكتشفوا باديء ذي بدء أن الأبجدية، كما تقوم بطبعها، تقرأ من اليسار إلى اليمين ومن أعلى إلى أسفل. غير أن هناك كتباً ستظل مستعصية على الفهم بموجب هذه الطريقة. إنها سجلات الأوركسترات التي تحفظ في قسم الموسيقى. إن علماءنا المذكورين سينكبّون على الأرجح على قراءة أبعاد هذه السجلات واحداً بعد الآخر، بدءاً بأعلى الصفحة مارين بالتتابع على جميع هذه الأبعاد. ثم إنهم لن يلبثوا أن يلاحظوا أن بعض المجموعات من النوطات تتكرّر بين الفسحة والأخرى على نحو متماه أو جزئي، وأن عدداً من التعرّجات الموسيقية التي يبدو بعضها متباعداً عن البعض الآخر، إنما هي متشابهة في ما بينها. وربما كان لهم أن يتساءلوا عندئذ عمّا إذا لم يكن يجدر بهم أن يعالجوا هذه التعرّجات باعتبارها عناصر من كلّ واحد يُفترَض تناوله بكلّيته، عوضاً عن التطرّق إليها واحداً تلو الآخر. فيكونون بذلك قد اكتشفوا المبدأ الذي نسميه مبدأ **التناغم**: فسجل الأركسترا لا معنى له إلا إذ قُرِيء بصورة تعاقبية وفقاً لمحور أول (صفحة بعد صفحة، ومن اليسار إلى اليمين) شرط أن يقرأ في الوقت نفسه وفقاً للمحور الآخر، أي من أعلي إلى أسفل. بتعبير آخر، إن جميع النوطات التي تقع على نفس السطر العامودي تشكل وحدة تكوينية سمينة، أو باقة من العلاقات.

أما المقارنة الأخرى فأقل اختلافاً عن الأولى مما تبدو عليه. لنفترض أن هناك لاعباً لا يعرف شيئاً عن أوراق اللعب التي نلعب بها، جلس يصغي لإحدى البّصارات طوال فترة مديدة. إنه يشاهد زبائن البّصارة ويصنّفهم، ويتعرّف إلى عمرهم على وجه التقريب، فضلاً عن جنسهم، ومظهرهم ووضعهم المجتمعي، الخ.. على نحو ما يتعرّف الباحث الناسوتي إلى المجتمعات التي يدرس أساطيرها. إن صاحبنا هذا سيصغي إلى كلام البّصارة، بل ربما سجّل أقوالها على شريط لكي يتسنّى له دراستها ومقارنتها بصورة متأنية، مثلما نفعل نحن مع معرّفينا الأهليين. فإذا كان صاحبنا يتمتّع بموهبة المعاينة الدقيقة، وإذا تسنّى له أن يجمع عدداً كافياً من الوثائق، فإن بوسعه، على ما يبدو، أن يعيد تركيب بنية اللعبة المعتمدة وطريقة تأليفها، أي عدد الأوراق ـ ٣٢ أو ٥٢ـ الموزعة على أربع سلسلات متناظرة

ومؤلفة من نفس الوحدات التكوينية (الأوراق) مع وجود ميزة فارقة واحدة هي اللون(*).

لقد آن لنا أن نستشهد على طريقتنا بصورة مباشرة. لنأخذ مثلاً أسطورة أوديب التي تمتاز عن غيرها من الأساطير بأنها معروفة لدى الجميع مما يوفر علينا عناء سردها. لا شك في أن هذا المثل لا يستجيب أيما استجابة لإقامة «البرهان». فقد وصلت إلينا أسطورة أوديب عبر صياغات مبعثرة ومتأخرة كانت بمجملها عبارة عن نُقول أدبية مستوحاة من همّ ذوقي أو خلقي أكثر مما هي مستوحات من التراث الديني أو العرف الشعائري. هذا في حال وجود مثل هذه الاهتمامات بصددها أصلاً. لكننا لا نريد هنا أن نذهب إلى اجتهادات تأويلية حول أسطورة أوديب، ناهيك بأننا لا نريد أن نقدّم لها تفسيراً ينال موافقة الاختصاصي وقبوله. بل نريد فقط أن نضرب بواسطتها مثلاً ـ دون أن نستخلص من الواسطة المذكورة أية خلاصة بشأن الأسطورة نفسها ـ على تقنية معينة، ربما لم يكن استعمالها مشروعاً في مثل هذه الحالة المخصوصة نظراً لما يلابسها من النواقص المشار إليها. فينبغي والحالة هذه، أن لا يُفهم كلامنا عن «البرهان» على النحو الذي يفهمه العالم عندما يستعمل هذه الكلمة، بل أن يُفهم، في أحسن الأحوال، على النحو الذي يتوخّاه المروّج لبضاعة ما: إذ أن المروّج المذكور لا يتوخى الحصول من شرحه على نتيجة مباشرة، بقدر ما يسعى بأسرع ما يمكن إلى تفسير وظافة الآلة الصغيرة التي يحاول بيعها للمارّة.

هكذا سيكون لنا أن نعالج الأسطورة المذكورة على نحو ما يتلاعب أحد الهواة النزقين بتوزيع لحن معين على إحدى الجوقات الموسيقية، وذلك بأن يدوّنه مدرّجاً تلو مدرّج على شاكلة سلسلة لحنيّة متّصلة، فنحاول نحن أن نعيدها إلى ترتيبها الأصلي. أي إن عملنا هنا يشبه إلى حدّ ما ذلك العمل الذي كنا سنقوم به لو أن أحدهم جاءنا بسلسلة من الأرقام الصحيحة مثل: ١، ٢، ٤، ٧، ٨، ٢، ٣، ٤، ٦، ٨، ١، ٤، ٥، ٧، ٨، ١، ٢، ٥، ٧، ٣، ٤، ٥، ٦، ٨، وطلب منّا توزيع هذه الأرقام بحيث يندرج كل الـ ١، وكل الـ ٢، وكل الـ ٣ ضمن جدول واحد:

٨	٧			٤		٢	١
٨		٦		٤	٣	٢	
٨	٧		٥	٤			١
	٧		٥			٢	١
٨		٦	٥	٤	٣		

(*) La couleur في الفرنسية تعني بالنسبة لورق اللعب: الكُبّة والديناري والسبيتي والبستوني.

فنتّبع نفس الطريقة بالنسبة لأسطورة أوديپ، بأن نسعى تباعاً إلى وضع تركيبات مختلفة للوحدات الأسطورية ونذأب على تكرار ذلك حتى نقع على تركيبة تتوفر فيها الشروط التي ذكرناها في ص ٢٣١. ولنفترض جدلاً أن هذه التركيبة تتمثّل بالجدول التالي (علماً بأننا نكرر مرة أخرى أننا لا نتوخى فرض هذه التركيبة فرضاً، بل ولا أن نوحي بها مجرّد إيحاء للمختصين بشؤون الأسطوريات الكلاسيكية الذين لا بدّ أن يذهبوا إلى تعديلها بل إلى رفضها جملة وتفصيلاً):

قدموس يبحث عن أخته أوروبا التي اختطفها زوس			
		قدموس يقتل التنّين	
	السپارتوي يبيدون بعضهم بعضاً		
			لا بداكوس (والد لايوس) = «أعرج» (؟)
	أوديپ يقتل أباه لايوس		لايوس (والد أوديپ) = «أعسر» (؟)
		أوديپ يقضي على السفنكس	
أوديپ يتزوج أمه جوكاست			أوديپ =«ذو قدم متورّمة» (؟)
	إتيوكل يقتل أخاه پولينيس		
أنتيجون تدفن أخاها پولينيس منتهكة بذلك أحد المحرّمات			

هكذا يكون لدينا أربعة أعمدة عامودية يشتمل كل منها على عدة علاقات تنتمي إلى نفس «الباقة». فإذا كان لنا أن نروي الأسطورة، فإننا لا نأخذ وضعية الأعمدة هذه بعين الاعتبار، بل نقرأ الأسطر من اليسار إلى اليمين(*) ومن أعلى إلى أسفل. ولكن إذا توخّينا **فهم** الأسطورة فإن نصف النسق التعاقبي (من أعلى إلى أسفل) يفقد قيمته الوظيفية عندئذ وتتمّ القراءة بالتالي من اليسار إلى اليمين(*)، عاموداً تلو الآخر، فنتناول العامود

(*) بالعربية، نقرأها من اليمين إلى اليسار، بالطبع.

الواحد بوصفه كلاً متكاملاً.

إن كل العلاقات المنضوية تحت عامود واحد تشكل، من حيث المبدأ، سمة مشتركة ينبغي استخلاصها. هكذا فإن كل الوقائع التي يشتمل عليها العامود الأول على اليمين تتعلّق بأقارب تربطهم صلة الرحم وتقوم بينهم صلات قربى مبالغ بها إذا جاز القول: إذ أن العلاقات الحميمة التي تنشأ بين هؤلاء الأقارب تذهب إلى حدّ أبعد من ذاك الذي تسمح به القواعد المجتمعية. فلنقل إذن أن السمة المشتركة بين [مواد] العامود الأول تقوم على **افراط في تقدير صلات القرابة**. بناء عليه، سرعان ما يتبيّن لنا أن العامود الثاني يعبّر عن العلاقة نفسها وإنما من حيث خضوعها للعكس: **استهانة أو تفريط في صلات القرابة**. أما العامود الثالث فيتعلق بالوحوش والقضاء عليها. وأما الرابع فإنه يستوجب بعض التوضيحات. كثيراً ما لاحظ الباحثون ذلك المعنى الملتبس الذي تنطوي عليه أسماء العلم في آل أوديب (أوجبّه) من طرف أبيه. لكن الألسنيين لا يعيرون هذا المعنى أيّ اهتمام، إذ أنهم يرون أن معنى اللفظة الواحدة لا يمكن أن يتحدّد إلا إذا قُلّب وضعها على جميع السياقات التي قد تندرج ضمنها. والحال أن اسماء العلم تقع بحكم تعريفها، خارج أي سياق. إن هذه الصعوبة قد تذلل إلى حد كبير إذا اعتمدنا طريقتنا، نظراً لأن هذه الطريقة تقتضي اعادة تنظيم الأسطورة بصورة تجعلها هي بالذات عبارة عن سياق. هكذا لا تعود القيمة الدلالية قائمة في المعنى المحتمل الذي قد يتخذه كل اسم على حدة، بل قائمة في أن الأسماء الثلاثة إنما تشترك فيما بينها بسمة مشتركة وهي أن هذه الأسماء تشتمل على دلالات وإنها تنمّ جميعاً عن **صعوبة في المشي بصورة سليمة**.

وقبل أن نمضي في تحليلنا، نتوقف قليلاً لنتساءل عن العلاقة القائمة بين العامودين الأخيرين. فالعامود الثالث يتعلق بضرب من الوحوش: هناك التنين أولاً، وهو وحش جوفي أي يعيش في جوف الأرض وينبغي القضاء عليه حتى يتمكن البشر أن يولدوا من باطن الأرض. ثم هناك أبو الهول الذي يسعى عبر الاحجيات التي تدور هي الأخرى حول طبيعة الإنسان، إلى الغاء ضحاياه البشرية من الوجود. فاللفظة الثانية إنما هي اعادة انتاج للأولى التي تنمّ عن **تولد الإنسان ذاتياً** من جوف الأرض. وبما أن الوحشين قد انهزما في النهاية على يد البشر، فإن بوسعنا أن نقول إن السمة المشتركة بين عناصر العامود الثالث تكمن **في نفي التولد الذاتي للإنسان من جوف الأرض**[٦].

---

(٦) لا نعتزم هنا الدخول في نقاش مع الاختصاصيين بهذا الموضوع إذ أن هذا النقاش سيكون من جانبنا عبارة عن ادعاء في غير محلّه بل نقاشاً بلا موضوع نظراً لأننا نتناول أسطورة أوديب هنا على سبيل المثال الذي نعالجه =

إن هذه الفرضيات تساعدنا على ادراك معنى العامود الرابع. فمن الشائع، في الأسطوريات، أن يكون البشر الذين تولّدوا من الأرض، متّصفين عند انبثاقهم منها، بأنهم عاجزون عن المشي، أو بأنهم يشكون من عوج في مشيهم. هكذا نجد في أسطوريات البويبلو أن الكائنات الجوفية، مثل شوميكولي أو مثل مُويينغو(٧) الذي يساهم في عملية انبثاق [البشر من الأرض]، تتصف بالعرج («ذو القدم المدمّاة»، «ذو القدم الجريحة»، «ذو القدم الرخوة» كما تسمّى في النصوص). ونجد الأمر نفسه بالنسبة للكوسكيمو في

= بصورة اعتباطية. لكن الصفة الجوفية التي نعزوها لأبي الهول قد تفاجىء البعض. لذا نستشهد في هذا المجال بالسيدة ماري دلكور: «ففي الخرافات الغابرة ليس ثمة شك في أنهم يولدون من الأرض نفسها» (أوديب وخرافة الفاتح، لييج، ١٩٤٤، ص ١٠٨). ورغم بُعد الشقّة بين طريقتنا وطريقة السيدة دلكور (مما يستتبع على الأرجح، اختلافاً في النتائج التي قد نتوصل إليها فيما لو كنا مؤهلين لمعالجة المشكلة معالجة معمّقة) فإننا نرى أنها بلورت صفة أبي الهول كما جاءت في التراث الغابر بصورة مقنعة إذ تصفه بأنه وحش مؤنث ينقضّ على الشبان الذكور ويغتصبهم. أي أنه بتعبير آخر، كناية عن تجسيد لكائن مؤنث باعتكاس الدالول، مما يفسّر لماذا كان الرجل والمرأة، في الايقونيّات الرائعة التي جمعتها السيدة دلكور في آخر كتابها، يتخذان دائماً وضعية «سماء/أرض» معكوسة.

وكما سنشير لاحقاً، فقد اخترنا أسطورة أوديب كمثل أول نظراً لأوجه الشبه الملحوظة التي يبدو أنها قائمة بين بعض جوانب الفكر اليوناني الغابر وبين فكر هنود البويبلو الذي استعرنا منه الأمثلة الأخرى. ونشير بهذا الصدد إلى أن شخصية أبي الهول، كما أعادت تركيبها السيدة دلكور، تتفق مع شخصيتين من شخصيات الأسطوريات الأمريكية الشمالية (وهما شخصيتان تشكلان على الأرجح شخصية واحدة): نعني شخصية «العجوز الشمطاء» من جهة، وهي ساحرة عجوز ذات منظر كريه تطرح بحكم مظهرها الجسدي لغزاً على البطل الشاب: فإذا وفّق إلى حلّ اللغز ـ أي إذا استجاب لمراودة تلك المخلوقة الكريهة ـ وجد في فراشه عند الصباح صبيّة بهيّة الطلعة لا تلبث أن تساعده على تبوّء السؤدد (ومن هذه الناحية نقع على موضوعة مألوفة في الثقافة السلتيّة أيضاً). كما أن أبا الهول يعبّر من جهة أخرى عن «المرأة ذات البطن المنتفخ» لدى هنود الهوپي، وهي أم إحليلية إذا جاز التعبير: وكان ذوو هذه المرأة الشابة قد تخلّوا عنها أثناء ترحالهم في ظروف معينة بينما كانت تضع وليدها، وراحت بعد ذلك تطوف في أرجاء الصحراء وغدت أماً للحيوانات ترعاهم وتمنع القناصين من قتلهم. فإذا التقى بها أحدهم ووقع نظره عليها وعلى ملابسها المضرّجة بالدماء «أصابه رغب شديد ينتصب معه إحليله» فتنتهز المرأة المذكورة هذه الفرصة لاغتصابه، ثم تكافئه على ذلك بأن تساعده على تحقيق نجاح باهر في القنص (انظر هـ.ر.ڤوت، احتفال ثعبان الصيف لدى الأورييي، متحف الحقل الكولومبي، نشرة رقم ٨٣، الحلقات الإناسية، مجلد رقم ٣، عدد ٤، شيكاغو، ١٩٠٣، ص ٣٥٢ـ ٣٥٣ وص ٣٥٣ هامش رقم ١).

-H. R. Voth, The oraibi summer snake Ceremony, Field Columbian Museum, Publ. no. 83. Anthropol. Series, vol. III, no 4, Chicago, 1903, P. 352-353 et 353, no l).

(٧) وليس ماسويو الذي ورد اسمه في هذا المقال في النصّ الانكليزي، بناء على خطأ مطبعي.

أسطوريات الكواكيوتل: فبعد أن كان الوحش الجوفي شياكيش قد ابتلعهم، يعودون فيصعدون إلى سطح الأرض «متعثرين في مشيهم إلى الأمام أو على جُنوبهم». وهكذا قد تكون السمة المشتركة بين عناصر العامود الرابع كناية عن **استمرارية التولد الذاتي للبشر.** فينجم عن ذلك أن الصلة بين العامود الرابع والعامود الثالث هي عين الصلة بين الأول والثاني. وبذلك نكون قد تجاوزنا استحالة الربط بين مجموعات من العلاقات (أو على الأصح نكون قد استعضنا عن هذه الاستحالة) بتأكيد على أن العلاقتين المتناقضتين متماهيتان، باعتبار أن كلاً منهما متناقضة مع نفسها، شأنها شأن الأخرى. إن بلورة بنية الفكر الأسطوري على هذا النحو لا تتمتّع حتى الآن إلا بقيمة تقريبية، لكننا نعتبرها في اللحظة الراهنة كافية.

ما الذي تعنيه أسطورة أوديب إذا نحن اجتهدنا في تأويلها «على هذا النحو الأمريكي»؟ إنها تعبّر عن الاستحالة التي يقع فيها مجتمع ينادي بتولّد الإنسان ذاتياً (على نحو ما يقول بوزانياس، ٨، ٢٩، ٤: من أن [تولُّد] النبات هو نموذج [تولُّد] الإنسان) حين يريد الانتقال من هذه النظرية إلى الاعتراف بأن كلاً منا قد ولد في حقيقة الأمر من اقتران رجل بامرأة. فالصعوبة تستعصي على الحل. لكن اسطورة أوديب توفّر لنا ضرباً من الأداة المنطقية التي تتيح لنا إنشاء جسر بين المشكلة الاستهلالية ـ هل يولد المرء من واحد، أم يولد من اثنين؟ ـ وبين المشكلة المتفرّعة عنها والتي يمكننا أن نصيغها صياغة تقريبية على الوجه التالي: هل يولد الإيّا من الإيّا أم من الآخر؟ هكذا يتحصّل لدينا اعتلاق معين: فالافراط في تقدير صلات الرحم يكون من التفريط في تقديرها على نحو ما يكون الجهد المبذول في سبيل التخلّي عن عقيدة التولد الذاتي من استحالة تحقيق هذا التخلّي. وقد يكون للخبرة المعيوشة أن تكذّب النظرية، لكن الحياة المجتمعية تؤكد مصداقية النظرية الكونية نظراً لأن الاثنتين كلاهما تنمّان عن نفس البنية المتناقضة. وبالتالي تكون النظرية الكونية صحيحة. فلنفتح هنا هلالاً استطرادياً نسوق فيه هاتين الملاحظتين.

لقد كان لنا في المحاولة الإجتهادية الآنفة الذكر أن نهمل مسألة طالما استأثرت باهتمام الاختصاصيين في ما مضى: وهي غياب بعض البواعث [الموتيفات] عن أقدم الروايات التي سردت أسطورة أوديب (كالروايات الهوميرية مثلاً)، مثل انتحار جوكاست وإقدام أوديب على فقأ عينيه. لكن هذه البواعث لا تؤثر على بنية الأسطورة، وهي تندرج على كل حال ضمن البنية المذكورة على أيسر سبيل: فيندرج الباعث الأول ضمنها بوصفه مثلاً جديداً على قضاء المرء على نفسه بنفسه (العامود الثالث)، كما يندرج الثاني بوصفه

موضوعة أخرى من موضوعات الإصابة بعاهة ما (العامود الرابع)، بحيث أن هذه الإضافات والزيادات لا تؤدي إلا إبراز مضامين الأسطورة وحسب. إذ أن انتقال [العاهة] من القدم إلى الرأس يبدو عندئذ على اعتلاق ذي دلالة معينة مع انتقال آخر: الانتقال من إنكار التولد الذاتي إلى القضاء على الذات.

فالطريقة توفّر علينا اذن عناء هذا الصعوبة التي شكلت حتى الآن عائقاً من العوائق الرئيسية في وجه الدراسات الأسطورية وهو البحث عن الرواية الصحيحة أو البدائية. فنحن خلافاً لذلك نقترح أن تتحدّد كل أسطورة من الأساطير بمجمل رواياتها. بتعبير آخر تظل الأسطورة أسطورة طالما اعتُبرت كذلك. يشهد على هذا المبدأ تأويلنا الاجتهادي لأسطورة أوديپ الذي قد يكون له أن يعتمد على الصياغة الفرويدية، وهو بالتأكيد ينطبق عليها. فالمشكلة التي يطرحها فرويد بتعابير «أوديپية» ليست على الأرجح مشكلة المراوحة بين التولد الذاتي والولادة من جنسين. لكنها تظل دائماً مشكلة استيعاب كيف يولد **الواحد** من **الاثنين**: أي كيف يتّفق أن لا يكون لنا والد واحد، بل أمّ، فضلاً عن أب؟ فلا مجال إذن للتردّد في تصنيف فرويد، بعد سوفوكل، في عداد مصادرنا حول أسطورة أوديپ. إذ أن روايتهما تستحقّان نفس الاعتبار الذي نقيمه للروايات الأخرى التي هي أقدم منهما، و «أصحّ»، في ظاهرها، منهما.

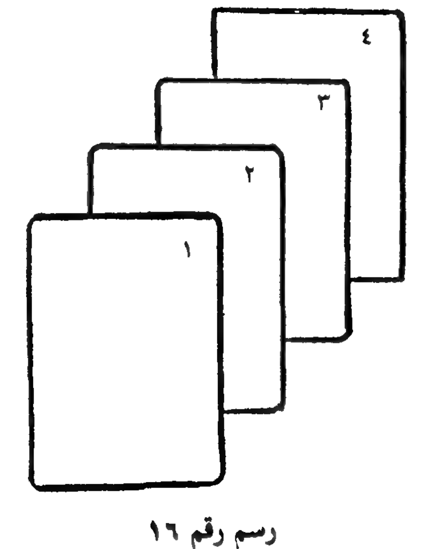
ينجم عما سبق نتيجة مهمّة. فإذا كانت الأسطورة تتألف من مجمل منوّعاتها، فإن على التحليل البنياني أن ينظر إلى هذه المنوّعات جميعاً على قدم المساواة. فبعد دراسة المنوّعات المعروفة من الرواية الطيبية(*)، ينبغي إذن أن يتوجه التحليل المذكور إلى مواجهة المنوّعات الأخرى: وهي روايات تتعلق بجبّ لابداكوس من طرفيه [أي من طرفَيْ أمه وأبيه]، وهم جبّ يشتملون على أجاڤي وبانتي وجوكاست نفسها. كما تتعلق بالمنوّعات الطيبية التي تتحدث عن ليكوس، حيث يقوم أمفيون وزيتوس بدور مؤسّسَيْ المدينة. هذا فضلاً عن منوّعات أخرى، أبعد من هذه، تتعلّق بديونيزوس (ابن خالة أوديپ)، وعن خرافات أثينية حيث نجد أن الدور الذي أناطته طيبة بقدموس إنما يعود إلى سِكْروپس(*)، الخ، فيصارُ بالنسبة لكل منوّع من هذه المنوّعات إلى وضع جدول يحتلّ فيه كل عنصر من العناصر موقعاً يتيح لنا مقارنته بالعنصر المقابل له في الجداول الأخرى: قضاء سِكْروپس على

(*) نسبة إلى طيبة، المدينة اليونانية.

(*) Cecrops أحد ملوك اليونان الأسطوريين، ومؤسس أثينة، تعتبر الأسطورة أنه تولّد ذاتياً من الأرض.

الثعبان بما في ذلك الخبر الموازي له والمتعلّق بتاريخ قدموس، زهد ديونيزوس في أمور الحياة وزهد أوديپ «ذو القدم المتورّمة» وديونيزوس **لوكسياس**، أي الذي يمشي أزوراراً، البحث عن أوروبا والبحث عن انطيوبا، تأسيس طيبة تارة على يد السپارطويين وطوراً على يد الديوسكورَيْن أمْفيون وزيتوس، اختطاف زوس لأوروبا أو أنطيوبا والخبر المماثل له حيث نجد أن سيميلي هي المخطوفة، الأوديپ الطيبي والپرسي الأرجيني، الخ. وهكذا يتحصّل لدينا عدة جداول كل منها ذو بعدين ومخصّص لمنوع من المنوعات فنرصفها واحداً تلو الآخر بمثابة أصعدة متوازية لنحصل منها على مجموعة ثلاثية الأبعاد: فيمكننا عندئذ «قراءة» هذه المجموعة على ثلاثة أوجه مختلفة: من اليسار إلى اليمين، ومن أعلى إلى أسفل، ثم من قدّام إلى خلف (أو بالعكس). إن هذه الجداول لن تكون محكمة التماهي ابداً، لكن الخبرة تبرهن على أن الفوارق الاختلافية التي لن تلبث أن تظهر لنا تجعل بينها اعتلاقات دلالية تتيح لنا أن نخضعها جميعاً لعمليات منطقية عبر سلسلة من الاختزالات المتتابعة بحيث ينتهي بنا الأمر أخيراً إلى استخلاص القانون البنياني الذي يحكم الأسطورة المعنيّة.

قد يعترض البعض بالقول إن مثل هذا المشروع لا يمكن المضي به إلى نهايته لأن الروايات المتوفرة لدينا هي الروايات المعروفة اليوم. فما الذي يحصل لو وصلت إلينا رواية جديدة وعصفت بالنتائج التي توصلنا إليها؟



رسم رقم ١٦

إن هذه الصعوبة قد تكون صعوبة فعلية عندما تكون لدينا روايات قليلة العدد. لكنها سرعان ما تصبح صعوبة نظرية بمقدار ما يزداد عن الروايات. ثم إن الخبرة هي التي تحيطنا علماً بنصاب الكبر التقريبي لعدد الروايات المطلوبة. وهو عدد لا يسعه أن يكون مرتفعاً جداً. إذا كنا نعرف أثاث غرفة ما ونعرف توزيعه من مجرّد الصور التي تعكسها مرآتان مثبتتان على جدارين متوازيين، فإن هناك حالتين ممكنتين. فإذا كانت المرآتان متوازيتين تماماً فإن عدد الصور يكون من الناحية النظرية عدداً لا متناهياً. أما إذا كانت إحدى المرآتين في وضع منحرف بالنسبة للأخرى فإن العدد المذكور سرعان ما يتدنّى، تبعاً لمقدار زاوية الانحراف. ولكن حتى في هذه الحالة

الأخيرة تكفي أربع أو خمس صور حتى تتكون لدينا معلومات كافية لنتأكد من أن أية قطعة من قطع الأثاث المهمة لم تغب عن أعيننا.

على العكس من ذلك ينبغي أن نحرص حرصاً شديداً على أن لا نُسقط أي منوّع من المنوّعات المتوفرة لدينا. فإذا كانت شروحات فرويد حول عقدة أوديپ تشكل ـ في رأينا ـ جزءاً لا يتجزأ من أسطورة أوديپ، فإن السؤال حول ما إذا كان تدوين كوشنغ لأسطورة الأصل عند الزوني يعتبر تدويناً أميناً يستوجب أخذه بالاعتبار، يصبح سؤالاً لا معنى له. إذ ليس ثمة رواية «صحيحة» وروايات أخرى لا تشكل إلا نسخاً عنها أو أصداء مشوّهة لها. فالروايات كلها تنتمي للأسطورة.

هكذا نصبح في وضع يمكّننا من فهم السبب الذي جعل الكثير من الدراسات التي تناولت الأسطوريات العامة لا تفضي إلا إلى نتائج ضحلة. فقد أراد أصحاب المنهج المقارن، أولاً، أن يختاروا عدداً من الروايات البارزة عوضاً عن أن يتناولوا كل الروايات. ثم تبيّن أن التحليل البنياني لمنوّع **واحد** من أسطورة **واحدة** جمعت من عند قبيلة **واحدة** (وأحياناً من قرية **واحدة**) يفضي إلى روشم ذي بعدين. وما أن يصار إلى الاشتغال على عدة منوّعات لأسطورة واحدة، بالنسبة لنفس القرية أو نفس القبيلة، حتى يصبح الروشم ثلاثي الأبعاد، بحيث اننا إذا وسّعنا نطاق المقارنة فإن عدد الأبعاد اللازمة يتزايد بسرعة لا يعود من الممكن معها التطرق إلى تلك الأبعاد بالطرائق الحدسية. فالالتباسات ونوافل القول التي غالباً ما تفضي إليها الأسطوريات العامة تعود والحالة هذه إلى الجهل وعدم الاكتراث بالسساتيم المرجعية المتعدّدة الأبعاد التي يتطلبها التحليل تطلباً فعلياً والتي يعتقد البعض اعتقاداً ساذجاً بأن من الممكن الاستعاضة عنها بسساتيم ذات بعدين أو ثلاثة. والحق أن هناك أملاً ضئيلاً بأن تتطور الأسطوريات المقارنة بمعزل عن اعتماد الرمزية المستوحاة من الرياضيات بحيث يجري تطبيقها على هذه السساتيم المتعدّدة الأبعاد التي تعتبرها طرائقنا التجريبية التقليدية بالغة التعقيد.

لقد حاولنا بين العامين ١٩٥٢ـ ١٩٥٤[8] أن نتحقق من صحة النظرية التي عرضنا لها بإيجاز في الصفحات السابقة، وذلك من خلال تحليل شامل لكل الروايات المعروفة عن أساطير الأصل والانبثاق عند معشر الزوني: كوشنغ؛ ١٨٨٣ و ١٨٩٦، ستفنسون ١٩٠٤؛

---

(٨) انظر حوليات المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، فرع العلوم الدينية، ١٩٥٣١٩٥٢،، ص ١٩ـ ٢١ و ١٩٥٣ـ ١٩٥٤، ص ٢٧ـ ٢٩.

- Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études, Section des sciences religieuses.

پارسونز، ١٩٢٣؛ بونزل، ١٩٣٢؛ بنيديكت، ١٩٣٤. وقد استُكمل التحليل المذكور عن طريق المقارنة بين النتائج التي توصلنا إليها وبين الأساطير المماثلة لدى جماعات الپويبلو الأخرى، الغربية منها والشرقية. ثم عمدنا بعد ذلك إلى رصد أوّلي لأسطوريات الپلين [السهول]. فكانت النتائج تؤكد مصداقية الفرضيات في كل حال. وهكذا لم يسفر هذا الاختبار عن تسليط أضواء جديدة وحسب على الأسطوريات الأمريكية الشمالية، بل إنه أدّى إلى استشفاف، بل في بعض الأحيان إلى تحديد عمليات منطقية من طراز كان غالباً ما يذهب ضحية الإهمال، أو أنها كانت تُعايَن في حقول بعيدة جداً عن الحقل الذي يعنينا. إن من المتعذّر علينا أن ندخل هنا في التفاصيل، لذا سنقتصر على تقديم بعض النتائج.

في ما يلي جدول مبسّط للغاية بأسطورة الانبثاق عن الزوني.

تغيّر			موت
استعمال النباتات بمثابة الآلات (سلالم للخروج من العوالم السفلية)	انبثاق، بقيادة التوأمين المحبوبين - جداً	رهاق الأخ والأخت (أصل الماء).	إبادة أبناء البشر على يد الآلهة (بواسطة إغراقهم).
استعمال غذائي للنباتات البريّة	هجرة بقيادة النيوكوي (مهرّجان من مهرّجي الاحتفالات الشعائرية)		منافرة سحرية مع شعب الروزية (أصحاب اللقاط ضد أصحاب البساتين)
		تضحية بأخ وأخت (من أجل تحقيق النصر)	
استعمال غذائي للنباتات المزروعة			
		تبنّي أخ وأخت (على سبيل المقايضة بالذرة)	
اتخاذ النشاطات الزراعية طابعاً دورياً.			
			شن الحرب على الكياناكوي (أصحاب البساتين ضد القناصين
اتخاذ الطرائد بمثابة الغذاء (قنص)			
	حرب، بقيادة إلَهَي الحرب		
حتمية الحرب			خلاص القبيلة (اكتشاف مركز العالم)
		تضحية بأخ وأخت (من أجل التغلّب على الطوفان)	
موت			ديمومة.

يكفي لفهم طبيعة هذا الجدول أن نلقي نظرة سريعة عليه. إنه عبارة عن أداة منطقية غايتها القيام بدور الوساطة بين الحياة والموت. فالانتقال بينهما أمر عسير بالنسبة لفكر اليوبيلو إذ أن هذا الفكر يستوعب الحياة البشرية على نحو استيعابه لملكوت النبات (انبثاق خارج الأرض). والتأويل المذكور مشترك بينه وبين اليونان القديمة. ونحن لم نأخذ أسطورة أوديپ بمثابة المثل الأول بصورة اعتباطية تماماً. ففي الحالة الأمريكية التي نعالجها هنا يجري تحليل الحياة النباتية تباعاً من عدة أوجه مرتّبة من الأبسط إلى الأعقد. هكذا تحتل الزراعة المقام الأعلى لكنها رغم ذلك تتّخذ طابعاً دورياً، أي إنها تقوم على تناوب بين الحياة والموت وذلك بالتناقض مع المسلمة الاستهلالية.

فإذا أهملنا هذا التناقض فسرعان ما نجده ماثلاً في أدنى الجدول: الزراعة مصدر الغذاء، وبالتالي مصدر الحياة. بيد أن القنص يشكل هو الآخر مصدراً للغذاء رغم تشابهه مع الحرب التي هي موت. وإذن فهناك أوجه مختلفة لمعالجة المشكلة. إن رواية كوشنغ تتمحور على تضادّ بين النشاطات الغذائية التي تؤدي إلى نتيجة مباشرة (قطاف النباتات البريّة)، وبين تلك النشاطات التي لا تُؤتي نتائجها إلا بعد لأي. بتعبير آخر ينبغي إدراج الموت في ثنايا الحياة حتى تكون الزراعة أمراً ممكناً.

أما في رواية پارسونز فيتمّ الانتقال من القنص إلى الزراعة، بينما يتم هذا الانتقال حسب رواية ستفنسون بالاتجاه المعاكس. ومن الممكن وضع كل الاختلافات الأخرى القائمة بين الروايات الثلاث على اعتلاق مع هذه البنى الأساسية. هكذا نجد أن الروايات الثلاث تصف الحرب الكبرى التي شنَها أجداد الزوني على قوم أسطوريين، هم معشر الكياناكوي، وذلك بأن تُدخل على الرواية منوعات ذات دلالة تقوم على: ١) التحالف مع الآلهة أو معاداتهم، ٢) عزو النصر النهائي لهذا المعسكر أو ذاك، ٣) الوظيفة الرمزية التي تُعزى للكياناكوي إذ يقال عنهم تارة أنهم قناصون (فيكونون مسلحين، في هذه الحال، بأقواس ذات أوتار مصنوعة من عراقيب الحيوانات) وطوراً أنهم مزارعون (مسلحين بأقواس صنعت أوتارها من ألياف نباتية):

كوشنغ	بارسونز	ستفنسون
الآلهة كياناكوي ⎤ حلفاء يتخذون ⎦ أوتاراً نباتية	الكياناكوي،وحدهم، أوتار نباتية	آلهة، ⎤ حلفاء، يتخذون بشر ⎦ أوتاراً نباتية.
ينتصرون على:	ينتصرون على:	ينتصرون على:
بشر، وحدهم، يتخذون أوتاراً من عراقيب (قبل ان يستعيضوا عنها بألياف)	بشر، ⎤ حلفاء، يتخذون آلهة ⎦ أوتاراً من عراقيب	الكياناكوي،وحدهم، يتخذون أوتاراً من عراقيب.

وبما أن الألياف النباتية (الزراعة) تظل أفضل من الأوتار المصنوعة من عراقيب الحيوانات (القنص)، وبما أن التحالف مع الآلهة أفضل من معاداتهم (وإن بحدّ أدنى من الأول)، ينجم عن ذلك، في رواية كوشنغ، أن الإنسان يشكو من نقطتي ضعف (عداء الآلهة، أوتار عرقوبية)، لكنه في رواية ستفنسون يتمتع بنقطتي قوة (رضى الآلهة، أوتار من ألياف)، بينما تشهد رواية پارسونز على وضع وسط (رضى الآلهة، لكن الأوتار مصنوعة من عراقيب لأن البشرية البدائية تعيش من القنص).

تضادّات	كوشنغ	پارسونز	ستڤنسون
آلهة/بشر	−	+	+
ألياف/عراقيب	−	−	+

أما رواية بونزِل فتخضع لنفس البنية التي تخضع لها رواية كوشنغ. لكنها تختلف عنها (شأنها شأن رواية ستڤنسون) من حيث أن هاتين الروايتين تتحدثان عن الانبثاق بوصفه نتيجة للجهود التي بذلها البشر من أجل التخلّص من وضعهم البائس الذي كانوا عليه في أحشاء الأرض، بينما تذهب رواية بونزل إلى معالجة الانبثاق بوصفه نتيجة لنداء كانت قد وجهته إلى البشر قوى المناطق العليا. وهكذا فبين بونزل من جهة، وستڤنسون وكوشنغ من جهة أخرى، نجد أن الطرائق المتّبعة من أجل الانبثاق تتتابع وفقاً لنسق نظير وعكسي. إذ تبدأ عند ستڤنسون وكوشينغ بالنباتات لتنتهي بالحيوانات. أما عند بونزل فتبدأ باللبونات حتى تصل إلى الحشرات ثم تنطلق من الحشرات لتنتهي بالنباتات.

إن إسباغ الشكل المنطقي على المشكلة يظل واحداً في جميع أساطير الپويبلو الغربيين: فنقطة انطلاق التعليل ونقطة وصوله لا مراء فيهما. أما الالتباس فيبدو أنه حاصل في المرحلة الوسيطة:

حياة (= تعاظم)		
استعمال (آلي) لعالم النبات،		أصل
لا يأخذ بالاعتبار إلا التعاظم وحده.		
استعمال غذائي لعالم النبات		قطاف
يقتصر على النباتات البرية.		
استعمال غذائي لعالم النبات		زراعة
يشتمل على النباتات البرية والنباتات المزروعة		
استعمال غذائي لعالم الحيوان	(لكن التناقض يقع هنا، لأنه ينفي	قنص
يقتصر على الحيوانات .	الحياة = القضاء عليها. من هنا:)	
قضاء على عالم الحيوان،		
يمتدّ حتى يشمل الإنسان		حرب
موت (= تلاشي) ↓		

إن بروز حدّ من الحدود المتناقضة في صلب العملية الجدلية هو أمر متّصل بانبثاق سلسلة مزدوجة من الأزواج الديوسكوريّة تقوم وظيفتها على إنشاء الوساطة بين القطبين:

١. رسولان الهيان	مهرّجان من مهرّجي الاحتفالات الشعائرية		الهان من الهة الحرب
٢. زوج متجانس:	توأمان	ثنائي	زوج متباين
ديوسكوران (شقيقان)	(أخ وأخت)	(زوج وزوجة)	(جدة، حفيد).

أي إننا حيال سلسلة من المنوعات التركيبية التي تضطلع بنفس الوظيفة في سياقات مختلفة. وهكذا يتسنّى لنا أن ندرك لماذا كان المهرّجان في شعائر البويبلو يضطلعان بوظائف حربية. فالمشكلة التي طالما اعتُبرت مستعصية على الحل تزول عندما نعلم أن المهرّجين يقومان، بالنسبة لانتاج الغذاء (بحكم شراهتهما وامكانية تفريطهما بالمنتوجات الزراعية) بنفس الوظيفة التي يقوم بها إلها الحرب (وهي حرب تبدو في العملية الجدلية بمثابة **تفريط** وشطط في شؤون القنص: قنص البشر عوضاً عن قنص الحيوانات التي تُتّخذ طعاماً للبشر).

غير أن بعض أساطير البويبلو المركزين والشرقيين تتّبع سبيلاً آخر. فتبدأ بطرح ماهية القنص والزراعة أصلاً. وتحديد هذه الماهية ينجم، مثلاً، عن أسطورة أصل الذرة التي حصل

عليها [الذرة] أبو الحيوانات بأن زرع أظفار أقدام الأيّل باعتبارها بذوراً. وفي هذا محاولة لاستخلاص الحياة والموت واحدة تلو الآخر انطلاقاً من حدّ شامل. فعوضاً عن أن يكون الحدّان الطرفيّان بسيطان وأن تكون الحدود الوسيطة مضاعفة (كما هي الحال عند البويبلو الغربيين) نجد هنا أن الطرفين هما اللذان يتضاعفان (كما هي الحال بالنسبة للأختين عند البويبلو الشرقيين) بينما نجد حدّاً بسيطاً وسيطاً واحداً يتصدّر الكلام (پوشايان الزيا)(*) لكنه يتّصف هو نفسه بنعوت ملتبسة. حتى أن هذه الترسيمة تمكّننا من استخلاص النعوت التي سيتّصف بها هذا «المخلّص» في مختلف الروايات، وذلك تبعاً لأوان ظهوره في سياق الأسطورة: فنراه رحيماً عندما يظهر في بداية الأسطورة (الزوني، كوشنغ)، وملتبساً عندما يظهر في وسطها (البويبلو المركزيون)، وشريراً في نهايتها (الزيا)، ما عدا في رواية بونزِل للأسطورة الزونيّة حيث نجد الفقرة معكوسة، كما أشرنا.

فإذا نهجنا على تطبيق هذه الطريقة في التحليل البنياني فإننا نتوصّل إلى ترتيب كل المنوّعات المعروفة من أسطورة معيّنة وفقاً لسلسلة تتشكل منها مجموعة من التعاوضات، وحيث يتّخذ كل من المنوّعين الواقعين في طرفي السلسلة بنية نظيرة وعكسية بالنسبة للآخر. فنكون، والحالة هذه، قد أدخلنا بداية ترتيب ما على وضع تضرب فيه الفوضى أطنابها. فضلاً عن أننا نكون قد حققنا كسباً إضافياً بأن جرّدنا بعض العمليات المنطقية التي تقع في أساس الفكر الأسطوري(٩). ويمكننا منذ الآن أن نعزل على حدة ثلاثة أنماط من العمليات.

فالشخصية التي تسمّى عادة في الأسطوريات الأمريكية باسم **المحتال الأكبر** ظلت تعتبر لغزاً لمدة طويلة. فكيف نفسّر إناطة هذا الدور في كل امريكا الشمالية تقريباً بالقيّوط أو بالغراب؟ إن علّة هذا الاختيار تتضح لنا عندما نعلم أن الفكر الأسطوري ينشأ عن استيعاء عدد من التضادّات ثم ينحو نحو التوسط التدريجي بينها. فلنفترض إذن أن حدّين اثنين، يبدو الانتقال من واحدهما إلى الآخر أمراً مستحيلاً، يستعاض عنهما أولاً بحدّين آخرين مكافئين لهما لكنهما يتيحان المجال لوجود حدّ آخر متوسط بينهما. ولنفترض بعد

---

(٩) للتعرّف على تطبيق آخر لهذه الطريقة، انظر دراستنا: أربع أساطير وينيباغيّة، ضمن: ثقافة وتاريخ. مقالات مهداة إلى بول رادن، نيويورك، ١٩٦٠.

- Four Winnebago Myths, in Culture and History.. New York, 1960.

(*) Le Poshaiyanne des zia

ذلك أن أحد الحدّين القطبين فضلاً عن الحد الوسيط قد استبدلا بدورهما بثلاثية جديدة، وهكذا دواليك. هكذا يتحصّل لدينا بنية توسطية من الطراز التالي:

ثنائي استهلالي	ثلاثية أولى	ثلاثية ثانية
حياة		
	زراعة	
		آكلات أعشاب
		آكلات جيف
	قنص	
		حيوانات مفترسة
	حرب	
موت		

إن هذه البنية تقوم مقام الفكر التعليلي الضمني: فالحيوانات آكلات الجيف هي كالحيوانات المفترسة (فهي تأكل غذاء حيوانياً) لكنها أيضاً بمثابة المنتجة للغذاء النباتي (إذ أنها لا تقتل ما تأكله). إن معشر البويبلو الذين يرون أن الحياة الزراعية «أحفل بالدلالة» من القنص يلجأون إلى نفس هذا التعليل ولكن بصورة مختلفة قليلاً: فالغربان تقع عندهم من الحدائق على نحو ما تقع الحيوانات المفترسة من آكلات الأعشاب. لكنه سبق أن كان بالإمكان معالجة آكلات الأعشاب بوصفها وسيطة: فهي في الواقع بمثابة اللاقطة أو التي تتعاطى اللُّقاط (نباتية) فضلاً عن أنها توفّر للقوم غذاء حيوانياً دون أن تكون بحد ذاتها قناصة أو تتعاطى القنص. وهكذا يتحصلّ لدينا وسطاء من الدرجة الأولى والثانية والثالثة الخ، إذ يؤدي كل حدّ إلى توليد الآخر عن طريق التضاد والاعتلاق.

إن هذه السلسلة من العمليات تظهر ظهوراً واضحاً في اسطوريات البِلين [السهول] التي يمكن ترتيبها وفقاً لسلسلة معينة:

↓
وسيط (لم يكتب له النجاح) بين السماء والأرض:
(زوجة «ستار هازبند» [زوج النجمة].
ثنائي متباين من الوسطاء:
(جدة/ حفيد).
ثنائي شبه متجانس من الوسطاء:
(«الصبي المستأجر»/«المطرود»).

بينما نجد لدى البويبلو (الزوني) سلسلة مقابلة من النمط التالي:

وسيط (تتكلّل مساعيه بالنجاح) بين السماء والأرض:

(پوشايانكي)

ثنائي شبه متجانس من الوسطاء:

(أويو ويوي وماتسيليما).

ثنائي متجانس من الوسطاء:

(كلا الأهايوتا).

وقد تبرز لدينا اعتلاقات من نفس النمط أيضاً على محور أفقي (وهذا أمر يصحّ حتى على الصعيد اللغوي: هكذا ينظر پارسونز إلى التعنيات المتعدّدة التي ينطوي عليها الجذر pose في لغة التيوا: قيّوط، ضباب، فروة رأس، الخ). فالقيوط (وهو من آكلات الجيف) وسيط بين آكلات الأعشاب وآكلات اللحوم **مثلما أن** الضباب وسيط بين السماء والأرض، **ومثلما أن** سلخ فروة الرأس وسيط بين الحرب والزراعة (إذ أن سلخ فروة الرأس «موسم» حربي)، **ومثلما أن** خرّم الحنطة وسيط بين النباتات البرية والنباتات المزروعة (فهو ينمو على الأخيرة مثل نموّه على الأولى)، **ومثلما أن** الملابس وسيط بين «الطبيعة» و «الثقافة»، **ومثلما أن** القاذورات وسيط بين القرية المسكونة والخلاء، **ومثلما أن** الرماد (والسخام) وسيط بين الموقدة (على الأرض) والسقف (الذي هو صورة عن القبّة السماوية). إن هذه السلسلة من الوسطاء ـ إذا جاز التعبير على هذا النحو ـ توفّر سلسلة من المفاصل المنطقية التي تساعد على حلّ مختلف مشكلات الأسطوريات الأمريكية: لماذا كان إله الندى سيد الحيوانات في الوقت نفسه. لماذا كان إله أصحاب الملابس الثمينة عبارة عن سندريلا مذكرة في كثير من الأحيان. لماذا كانت مواسم فروة الرأس مجلبة للندى. لماذا كانت أم الحيوانات على صلة بخرّم الحنطة، الخ.

لكننا نستطيع كذلك أن نتساءل عما إذا كنا لا نتوصل، باتّباع هذه الواسطة، إلى صيغة جامعة من صيغ تنظيم المعطيات الاختبارية الحسية. فلنقارن بالأمثلة الآنفة الذكر الكلمة الفرنسية nielle، من اللاتيني nebula، ودور مجلبة الحظ الذين يُعزى في أوروبا للقاذورات (كالأحذية المهترئة) والرماد والسخام (راجع طقس القبلة التي تزجى لمنظف المداخن) ولنقارن أيضاً بين حكاية آش بوي الأمريكية وحكاية سندريلا الهندوروبية. فالشخصيتان الآنفتا الذكر كناية عن صورتين إحليليتين (أي وسيطين بين الجنسين)، وسيّدتين للضباب والحيوانات البرية، وصاحبتي ملابس فخمة، ووسيطين اجتماعيين

(مصاهرة بين النبلاء والفلاحين، بين الأغنياء والفقراء). والحال إنه يستحيل إدراك هذه الموازنة بين الشخصيتين عن طريق القول بأن أحداهما مستعارة من الأخرى (كما زعم البعض أحياناً) إذ أن الروايتين المتعلقتين بآش بوي وبسندريلا ان هما إلا روايتان نظيرتان ومعكوستان حتى أدنى تفاصيلهما. بينما نجد أن رواية سندريلا كما استعارتها أمريكا بالفعل (راجع حكاية الزوني عن حارسة الديوك الرومية) تظل موازية للنسخة الأصلية. من هنا هذا الجدول:

	أوروبا	أمريكا
الجنس	مؤنث	مذكر
العائلة	عائلة مزدوجة	لا عائلة
	(أب متزوج ثانيةً)	(يتيم)
المظهر	فتاة جميلة	صبي كريه المنظر
الموقف	لا أحد يحبها	يُحِب دون أن يُحَب
التحول	تلبس ثياباً فخمة، بناءً على مساعدة غيبية.	يزول مظهره الكريه، بناءً على مساعدة غيبية.

وبالتالي فإن **المحتال الأكبر**، شأنه شأن **آش بوي** وسندريلا، كناية عن وسيط، ووظيفته هذه تفسّر لماذا كان يحتفظ بشيء من تلك الثنائية التي تقوم مهمّته على تجاوزها. ومن هنا يتأتّى طابعه الغامض والملتبس. لكن **المحتال الأكبر** لا يشكّل صيغة الوساطة الوحيدة الممكنة. إذ يبدو أن بعض الأساطير تتكرّس برمّتها لاستنفاد كل الصيغ الممكنة التي تتيح الانتقال من الثنائية إلى الوحدة. فعندما نقارن بين مختلف منوعات أسطورة الانبثاق عند الزوني، نتوصل إلى استخراج سلسلة من الوظائف الوسيطة التي يمكن ترتيبها بناءً على تولّد كل منها من التي سبقتها وذلك عن طريق التضادّ والاعتلاق:

مخلّص > ديوسكوران > **محتال أكبر** > كائن مزدوج الجنس > ثنائي من الأشقاء > رجل وامرأة متزوجان > جدة وحفيدة > مجموعة من أربعة عناصر > ثلاثية.

وتترافق هذه الجدلية في رواية كوشنغ مع الانتقال من وسط مكاني (توسط بين السماء والأرض) إلى وسط زماني (توسط بين الصيف والشتاء، بتعبير آخر بين الولادة والموت). ولكن رغم أن هذا الانتقال يتمّ من المكان إلى الزمان، فإن الصيغة النهائية

(الثلاثية) تعيد ادخال المكان من جديد، إذ أن الثلاثية تقوم هنا على ثنائي ديوسكوري معطى لنا **في نفس الوقت** مع مخلّص. وبالعكس من ذلك، فإذا كان قد صير إلى التعبير عن صيغة البداية بألفاظ مكانيّة (سماء وأرض) فإن مقولة الزمان كانت متضمنة، رغم ذلك، في ثنايا الصيغة نفسها: إذ أن المخلص يتضرّع، **مما يؤدي** إلى هبوط الديوسكورين من السماء. وهكذا يتبيّن لنا أن الإبتناء المنطقي للأسطورة يفترض وجود تعاوض مزدوج في الوظائف. ولنا عودة إلى ذلك بعد تفحصنا لنمط آخر من العمليات.

بعد تفسيرنا لما يعتور شخصية **المحتال الأكبر** من غموض، يصبح بامكاننا أن نفسّر ميزة أخرى من مزايا الكائنات الأسطورية. ونحن نعني هنا ثنائية الطبيعة التي يتصف بها أحد الآلهة على نحو مخصوص: فنراه تارة الهاً رحيماً وطوراً إلهاً شريراً، حسب الحالة والوضع. عندما نقارن بين منوّعات أسطورة الهوبي التي تنهض عليها شعائر الشالاكو، فإننا نجد أن من الممكن ترتيبها تبعاً للبنية التالية:

(مازووو: س) ≃ (مايينغوو: مازووو) ≃ شالاكو: مايينغوو) ≃ (ص: مازووو).

حيث السين والصاد قيمتان اعتباطيتان، إلا أن من الواجب الأخذ بهما بالنسبة للروايتين «الطرفيتين». والواقع أن الإله مازووو الذي يظهر في هاتين الروايتين وحيداً، فلا هو على علاقة بأي إله آخر (الرواية رقم ٢)، ولا هو غائب كلياً (الرواية رقم ٣)، يُناط به عدد من الوظائف التي تظل رغم كل شيء وظائف نسبية. ففي الرواية الأولى، يبدو مازو وو (وحيداً) بمثابة الاله الذي يساعد البشر، لكنه رغم ذلك لا يساعدهم في كل الظروف. وفي الرواية الرابعة يبدو عدائياً تجاه البشر لكن بوسعه أن يكون أكثر عدائية تجاههم. وبالتالي فإن من الممكن تحديد دوره ـ ضمنياً على الأقل ـ بالمقارنة مع دور ممكن آخر غير مخصّص، يمثّل هنا بالقيمتين س و ص. خلافاً لذلك، نجد في الرواية الثانية أن مايينغوو أرأف بالبشر نسبياً من مازو وو، مثلما نجد في الرواية الثالثة أن شالاكو أرأف بهم نسبياً من مايينغوو.

وهكذا نستطيع أن نعيد تركيب سلسلة مماثلة شكلياً للسلسلة السابقة بواسطة بعض الروايات الكيريزانية لأسطورة مجاورة:

(پوشييانكي: س) ≃ (ليا: پوشييانكي) ≃ (پوشييانكي: تيامونى) ≃ (ص: پوشييانكي).

إن هذا النمط من البنية يستحق أن نوليه انتباهاً خاصاً. إذ أن الباحثين الاجتماعيين

سبق لهم أن وقعوا عليه في حقلين آخرين: حقل صلات الاستباع في فصيلة الدجاجيّات وغيرها من الحيوانات (رتبة ذوات المناقير)، وحقل سساتيم القرابة، حيث أطلقنا عليه اسم **التبادل المعمّم**. فإذا تمكّنا الآن من عزله على صعيد ثالث: صعيد الفكر الأسطوري، فإننا نأمل أن نكون قد أصبحنا في وضع أفضل بحيث نتمكّن من ضبط دوره الحقيقي في الظاهرات المجتمعية، ومن بلورة اجتهاد نظري حوله بحيث يكون لهذا الاجتهاد مدى أعمّ وأشمل.

فإذا تمكّنا أخيراً من ترتيب سلسلة كاملة من المنوّعات على شاكلة مجموعة من التعاوضات، فإن بوسعنا أن نأمل باكتشاف قانون المجموعة. أما في الحالة الراهنة التي لا تزال عليها الأبحاث، فإن علينا أن نكتفي هنا ببعض المؤشرات التقريبية جداً. ومهما يكن من أمر التدقيقات والتعديلات التي ينبغي إدخالها على الصيغة التي نتقدم بها أدناه، يبدو أنه قد تحصّل لدينا منذ الآن أن كل أسطورة من الأساطير (إذ نعتبرها بمثابة مجمل منوّعاتها) يمكن أن تقتصر على علاقة من النمط التالي:

ت$_{س}$ (أ): ت$_{ص}$ (ب) $\simeq$ ت$_{س}$ (ب): ت أ ـ ١(ص).

إذ نعتبر في هذه العلاقة أن هناك حدّين ألف وباء معطيين لنا في وقت واحد مع وظيفتين، سين وصاد، لهذين الحدّين، فنقول عندئذ أن هناك علاقة تكافؤية بين وضعين يتحدّد كلٌّ منهما باعتكاس **الحدّين والعلاقتين**، بناء على تحقق شرطين: ١) أن يستعاض عن أحد الحدّين بنقيضه (في صيغتنا أعلاه: أ ـ ١)؛ ٢) أن يحصل اعتكاس اعتلاقي بين **قيمة الوظيفة وقيمة الحدّ** لعنصرين من العناصر (أعلاه: صاد وألف).

إن المعادلة الآنفة الذكر تتخذ كل دلالتها ومعناها إذا تذكّرنا أن فرويد كان يرى أن من المطلوب تحقّق معاناتين اثنتين (لا واحدة، كما يميل البعض إلى الاعتقاد في أغلب الأحيان) حتى تتولّد الأسطورة الفردية التي يقوم العصاب عليها. فإذا حاولنا تطبيق المعادلة على تحليل هاتين المعاناتين (اللتين نفترض بهما أنهما تستجيبان تباعاً للشرطين ١ و ٢ المذكورين أعلاه) فإن هناك احتمالاً كبيراً بأن نتوصل إلى التعبير عن قانون الأسطورة النوعي تعبيراً أدق وأمتن. بل يصبح بامكاننا على الأخص، أن نتوسع، في موازاة ذلك، بدراسة الفكر الأسطوري دراسة اجتماعية ونفسانية، بل ربما كان بوسعنا أن نعالج هذا الفكر بوصفه مختبراً، وذلك بأن نُخضع فرضيات العمل للمحك الإختباري.

من المؤسف أن يكون من المتعذّر في الوضع الراهن دفع هذا العمل اشواطاً إلى الأمام، في ظل الظروف الهشّة التي يعيشها البحث العلمي في فرنسا. فالنصوص الأسطورية

عظيمة الحجم. وتحليلها إلى وحدات تكوينية يتطلب فريق عمل بكامله وملاكاً تقنياً معيناً. إذ أن المنوّع الواحد ذي الأبعاد المتوسطة يستوجب إعداد عدة مئات من البطاقات. كما أن اكتشاف أفضل ترتيب لهذه البطاقات على أعمدة وصفوف، يستوجب وجود ملفات تصنيفية عامودية بطول مترين وعرض متر ونصف مزوّدة بخانات تتّسع لتوزيع البطاقات ونقلها حسب الحاجة. ثم إنه إذا اقتضى السستام المرجعي أكثر من ثلاثة أبعاد (وهذا أمر سرعان ما يحصل، كما رأينا وبرهّنا ص ٢٤٠) يصبح من الواجب اعتماد البطاقات المثقوبة وآليات التصوير. إننا الآن لا نعلّق آمالاً تذكر على تحقيق أيّ من هذه الشروط، بما في ذلك الحصول على المقرّ اللازم لتكوين فريق عمل واحد. لذا نكتفي بإبداء ثلاث ملاحظات على سبيل اختتام هذه المقالة.

فلطالما تساءل البعض عن الأسباب التي تجعل الأساطير، والأدبيات الشفهية بشكل عام، تلجأ كل هذا اللجوء إلى تكرار المقطع الواحد منها مثنى وثلاث ورباع. إذا جرت الموافقة على فرضياتنا كان الجواب يسيراً. فالتكرار يقوم بوظيفة معينة هي جعل بنية الأسطورة بادية للعيان. والواقع أننا أشرنا إلى أن البنية التزامنية ـ التعاقبية التي تمتاز بها الأسطورة تتيح لنا ترتيب عناصرها إلى فقرات تعاقبية (صفوف جداولنا) ينبغي أن تُقرأ تزامنياً (أعمدة الجداول). فكل أسطورة تملك، والحالة هذه، بنية ذات تلافيف تظهر على السطح، إذا جاز القول، عن طريق التكرار وبواسطته.

غير أن تلك التلافيف (وهذي هي النقطة الثانية) لا تتماهى البتة في ما بينها تماهياً صارماً. فإذا صحّ أن غاية الأسطورة هي أن تقدّم نموذجاً منطقياً لحل تناقض من التناقضات (وهذه مهمّة مستحيلة، عندما يكون التناقض فعلياً)، تناسلت هذه التلافيف بأعداد لا نهاية لها من الناحية النظرية، بحيث يختلف كل تلفوف اختلافاً بسيطاً عن الذي سبقه. وهكذا تأخذ الأسطورة تنمو على شكل اللولب إلى أن تُستنفَد الشحنة الذهنية التي ولّدتها. **فتعاظُم** الأسطورة إذن أمر متّصل، خلافاً **لبنيتها** التي تظل متقطّعة. فإذا أجيز لنا أن نجازف باستعمال هذه الصورة المجازية لقلنا إن الأسطورة كائن لفظي يحتل في حقل الحكي موقعاً مقارناً للموقع الذي يحتله البلّور في عالم المواد الطبيعية. والواقع أن موقع الأسطورة بإزاء **اللغة** من جهة، وبإزاء **الحكي** من جهة أخرى، مماثل لمواقع البلّور: فهو شيء متوسّط بين ذلك الركام الإحصائي من الجزيئات وبين البنية الجزيئية نفسها.

أما الملاحظة الأخيرة، فهي ان الباحثين الإجتماعيين الذين طرحوا على أنفسهم مسألة الصلات بين العقلية المسمّاة «بدائية» والفكر العلمي، قد حسموا هذه المسألة عموماً بأن

أشاروا إلى وجود اختلافات نوعيّة في طريقة اشتغال الذهن البشري في كلا الحالتين. لكنهم لم يثيروا أية شبهة حول أن هذا الذهن يعمد في كلا الحالتين إلى الانكباب على الأمور نفسها.

إن هذه الصفحات تؤدي بنا إلى فهم آخر. فقد تبيّن لنا منها أن منطق الفكر الأسطوري لا يقلّ تطلّباً وتشدّداً عن ذاك الذي يقوم عليه الفكر الوضعي، وأن الأول لا يختلف عن الثاني، في العمق، إلا قليلاً. ذلك أن الاختلاف لا يكمن في نوعية العمليات الذهنية بقدر ما يكمن في طبيعة الأمور التي تتناولها هذه العمليات. لقد مضى على التكنولوجيين حين طويل من الدهر قبل أن يتبيّنوا هذه المسألة في حقل أبحاثهم: الفأس الحديدية ليست أفضل من الفأس الحجرية لأن صنع الواحدة «متقن أكثر» من صنع الأخرى. فالاثنتان متقنتي الصنع، لكن الحديد شيء والحجر شيء آخر.

وربما كان لنا أن نكتشف ذات يوم، أن نفس المنطق الواحد هو الذي يفعل فعله في الفكر الأسطوري وفي الفكر العلمي على السواء، وأن الإنسان لم يزل يفكّر بشكل لا بأس عليه منذ أن وجد. أما التقدّم ـ إذا كان لهذه الكلمة من مجال تنطبق عليه ـ فلم يكن يرتع على مسرح الوعي، بل على مسرح العالم، حيث كان لهذه البشرية التي تتمتع بملكات ذهنية ثابتة أن تجد نفسها باستمرار وعلى امتداد تاريخها الطويل، في مواجهة أمور جديدة.

* * *

الفصل الثاني عشر

البنية والجدَل[1]

إن الاجتماعيين والنيّاسين الذين اهتموا بالصلات القائمة بين الأسطورة والشعائر، منذ لانغ حتى مالينوفسكي، مروراً بدوركهايم وليڤي بروبل وڤان در لوي، قد تصوّروا تلك الصلات بمثابة الحشو. كان بعضهم يرى في كل أسطورة من الأساطير انعكاساً أيديولوجياً لطقس من الطقوس من شأنه أن يوفّر أساساً ومستنداً لهذا الطقس. بينما كان بعضهم الآخر يعكس الآية فيعالج الطقس الواحد بوصفه ضرباً من ضروب تجسيد الأسطورة على شاكلة لوحات معينة من الأفعال. وهكذا يصار إلى الافتراض في كلا الحالتين أن هناك تجاوباً مرتباً بين الأسطورة والطقس. أو أن هناك بتعبير آخر تماثلاً بينهما: فكائناً ما كان الطرف الذي يُعزى إليه دور الأصيل أو دور الدخيل، فإن الأسطورة والطقس ينتج أحدهما عن الآخر. الواحد على صعيد العمل، والأخرى على صعيد المقولات. يبقى أن نعلم لماذا لا تتجاوب الأساطير كلها مع طقوس معينة، والعكس بالعكس. ولماذا لا يخضع هذا التماثل للبرهان إلا في عدد ضئيل من الحالات: وأخيراً وبشكل خاص، ما هي علّة هذه المضاعفة الغريبة.

سأحاول هنا أن أبيّن بالاعتماد على مثل محدّد، إن هذا التماثل لا وجود له دائماً. أو بشكل أصحّ أنه قد يكون ـ في حال وجوده ـ حالة خاصة من علاقة أعمّ تقوم بين الأسطورة والطقس وبين الطقوس نفسها. إن العلاقة المذكورة تنطوي بالفعل على وجود تجاوب بين لفظة ولفظة، بين عناصر الطقوس المختلفة في ظاهرها، أو بين عناصر هذا الطقس وتلك الأسطورة، لكن هذا التجاوب لا يسعه أن يُعالَج بوصفه تماثلاً. في المثل الذي سنناقشه هنا، تقتضي هذه العلاقة، حتى يكون من الممكن استخراجها، سلسلة من العمليات المسبقة التي هي عبارة عن تعاوضات وتحولاّت ربما كانت علّة المضاعفة كامنة

---

(١) نشرت هذه المقالة تحت عنوان: إلى رومان جاكوبسون، مقالات مهداة إليه بمناسبة بلوغه الستين.

- For Roman Jakobson, Essays on the occasion of his sixtieth birthday. La Hague, 1956, PP. 289-294.

فيها. فإذا صحت هذه الفرضية، فينبغي أن نقلع عن البحث عن الصلة بين الأسطورة والشعائر في ضرب من السببية الآلية، وأن نذهب إلى إدراك العلاقة بينهما على صعيد عملية جدلية ما لا مجال لإدراكها إلا إذا قمنا مسبقاً باختزالهما معاً إلى عناصرهما البنيانية.

يبدو لي أن رسم الملامح العامة لهذا البرهان يشكل تحيّة مخصوصة تزجى لأعمال رومان جاكوبسون ومنهجه. إذ إنه كان قد اهتم مراراً بالأسطوريات والفلكلور. حسبي أن أذكّر بمقالته حول الأسطوريات السلافية التي نشرت في قاموس الفلكلور الذي وضعه فونك وواغنالل(*)، المجلد الأول (نيويورك، ١٩٥٠) وبشروحاته القيّمة لحكايات الجن الروسية (نيو يورك، ١٩٤٥). ومن الواضح، من جهة أخرى، إن المنهج الذي أتّبِعه أنا إنما يقوم على التوسّع بمنهج الألسنيات البنيانية الذي ارتبط اسم جاكوبسون به، ليشتمل على حقل آخر. هذا فضلاً عن أن الرجل كان قد أبدى اهتماماً خاصاً ودائماً بالمنهج الجدلي. فقد اختتم كتابه المعروف مبادىء في الصواتة التاريخية بقوله: «إن الصلة بين السستاتيكية والديناميكية هي إحدى أهم النقائض الجدلية التي تحكم فكرة اللغة». فأنا إذ أسعى هنا إلى تعميق المضامين المتبادلة بين مقولة البنية والفكر الجدلي إنما اقتفي في الواقع أحد السبل التي كان قد اختطّها بنفسه.

في الكتاب الذي كرّسه ج.أ. دورسيه لأسطوريات هنود الپاوني الذين يعيشون في سهول أمريكا الشمالية (الپاوني: أسطورياتهم، القسم الأول، واشنطن، ١٩٠٦) يجد المرء، تحت الأرقام ٧٧ إلى ١١٦، سلسلة من الأساطير التي تتحدث عن أصل القدرات الكهانيّة. كما يجد في هذه الأساطير موضوعة تتكرر مرات عدّة (انظر الأرقام ٧٧، ٨٦، ٨٩ وما يليها) وهي موضوعة سأسميها، على سبيل التبسيط، **الفتى الحامل**. فلنلق على سبيل المثال، نظرة على الأسطورة رقم ٧٧.

في هذه الأسطورة، يتبين لأحد الفتيان الجهلة أنه يملك قدرات سحرية تتيح له شفاء المرضى. وكان في القبيلة ساحر كبير السن هو المعترف بسحره رسمياً. فينتابه القلق حول صيته في هذا الشأن فيعمد إلى زيارة الفتى مرات عديدة مصحوباً بزوجته ويُطلعه على تعاليمه الخاصة حول السحر. ولما لم يستطع أن يحصل منه على أية تعاليم أو أسرار ـ وهذا طبيعي، نظراً لجهل الفتى بأمور السحر ـ فقد استاء منه استياء شديداً، وقدّم له غليوناً مليئاً

Funk and Wagnall's standard Dictionary of Folklore. (*)

بأعشاب سحرية. وهكذا سُحر الفتى واكتشف أنه أصبح حاملاً. فانتابه حياء شديد وغادر القرية طالباً الموت بين الحيوانات البرّية. لكن هذه الحيوانات رثت لحالته وقرّرت أن تشفيه منها. فاستخرجت الجنين من بطنه، وزوّدته بقدراتها السحرية التي استخدمها الفتى بعد عودته إلى ذويه، فقتل الساحر الشرير وصار هو نفسه طبيباً جليلاً ذائع الصيت.

عندما نعكف بعناية على تحليل هذه الأسطورة التي تحتلّ روايتها وحدها ثلاث عشرة صفحة من كتاب دورسيه، نلاحظ أنها مبنية على سلسلة طويلة من التضادات: ١) **كاهن مؤهّل/ كاهن غير مؤهل**، أي تضادّ بين القدرات المكتسبة والقدرات الفطرية. ٢) **فتى/ شيخ**، إذ أن الأسطورة تشدّد على حداثة السن أو التقدّم به بالنسبة لكلّ من طرفي النزاع. ٣) **اختلاط الجنسين/تميُّز الجنسين**، والواقع أن كل الفكر الماورائي لدى معشر الباوني يقوم على فكرة مفادها أن العناصر المتضاربة والمتنازعة كانت مختلطة عند نشأة الكون، فقام الآلهة قبل كل شيء بتمييز بعضها عن بعض. فالفتى الشاب لا جنس له، أو الأصح أن يُقال أن مبدأي التذكير والتأنيث مختلطان لديه. أما الشيخ، فبالعكس. إذ لا مشاحنة في تميُّز الجنسين لديه. وهذه فكرة تحرص الأسطورة على توضيحها عبر تواجد الساحر الشيخ دائماً برفقة زوجته، خلافاً للفتى الذي يظل وحده، وإنما ينمّ عن ذكورة وأنوثة في الوقت نفسه (نظراً لكونه رجلاً حاملاً). ٤) **خصوبة الفتى** (رغم عذريته)/ **عقم الشيخ** (رغم زواجه الذي لا تفتأ الأسطورة عن التذكير به). ٥) العلاقة المبرمة التي هي علاقة اخصاب «الابن» على يد «الأب» توضع على تضادّ مع علاقة مبرمة أخرى: انتقام «الأب» لأن «الابن» لم يبح له بأي سرّ (فهو لا يملك أسراراً) مقابل الأسرار التي باح له بها. ٦) تضادّ مثلّث بين: سحر **نباتي (وفعلي**: عقّار يستخدمه الشيخ لإخصاب الفتى ـ لكن هذا السحر **من الممكن شفاؤه**) وسحر حيواني المنشأ (**ورمزي**: معالجة إحدى الجماجم) يستخدمه الفتى لقتل الشيخ ـ **دون أن يكون ثمة أمل في رد الحياة إليه**. ٧) اعتماد أحد السحرين على **الإدخال** والآخر على **الاستخراج**.

ثم إن تركيب الأسطورة على هذه التضادات يتبيّن أيضاً عبر التفاصيل. فقد رثت الحيوانات لحالة الفتى لسببين يحرص الفتى على ابرازهما: فهو يجمع بين خصائص الرجل والمرأة، الأمر الذي يتجلّى لديه عبر التضادّ بين نحولة جسمه (إذ لم يكن قد تناول الطعام منذ أيام) وضخامة بطنه (نظراً لحبَله). وحتى تتمكن الحيوانات من اجهاضه عمدت **آكلات الأعشاب منها إلى تقيُّوء العظام**، بينما عملت **آكلات اللحوم** على **استخراج اللحم** (تضادّ مثلّث). وأخيراً، إذا كان الفتى قد تعرّض للموت بسبب تضخّم بطنه (في الأسطورة

رقم ٨٩ يُستعاض عن الجنين بكتلة من الطين من شأنها أن تتضخمّ باستمرار حتى تشق بطن حاملها)، فإن الساحر مات بالفعل بسبب انقباض في البطن.

وتحتفظ الرواية الواردة تحت الرقم ٨٦ ببعض هذه التضادات وتضاعفها في الوقت نفسه: إذا يعمد القاتل إلى الإدلاء بضحيته، بعد أن يربطها بحبل، إلى أعماق العالم الجوفي (موطن الحيوانات السحرية، التي هي حيوانات لبونة) ليرغمها على جمعْ بعض ريش النسر والنّقار، أي ريش طائرين يعيشان في السماء، ويتصل واحد منهما بالسماء الزرقاء والآخر بالعاصفة. كما يترافق اعكتاس سستام العالم على هذا النحو مع تقويم اعتلاقي للتضادّ (نجده في السستام «القويم» الذي يرد في الأسطورة رقم ٧٧) بين آكلات اللحوم وآكلات الأعشاب فيضطلع بأفعالها هذه المرة على نحو «سويّ» إذ تهتم الأولى بعظام الجنين والثانية بدمائه. وهكذا يتبيّن لنا كلّ ما بوسع التحليل البنياني لمضمون الأسطورة أن يحصل عليه بمفرده: نعني قواعد التحوّل التي تتيح الانتقال من منوّع إلى آخر عن طريق بعض العمليات المشابهة للعمليات الجبرية.

غير أنني أودّ أن الفت الانتباه هنا إلى جانب آخر من جوانب المشكلة. فما هو الطقس الپاوني الذي تتجاوب معه أسطورة الفتى الحامل؟ إنها للوهلة الأولى لا تتجاوب مع أي طقس. فالپاوني ليس لديهم جمعيات كهانية مبنيّة على طبقات السن، في حين أن الأسطورة تشدّد على التضادّ بين الأجيال. هذا والانتساب إلى الجمعيات المذكورة لا يخضع لامتحانات أو لمدفوعات. يشهد على ذلك قول موري الذي يقول «إن الطريقة المتبعة لديهم من أجل تحوّل المرء إلى متطبب تقوم على خلافة أحد المعلمين بعد وفاته»[٢]. أما اسطورتنا فهي تنهض، بالعكس، على مقولة مزدوجة متعلقة بقدرة فطرية كان المعلم قد رفض الاعتراف بها بسبب فطريتها، ناهيك بأنه لم يعلّمها لذاك الذي رفض الاعتراف به خلفاً له.

هل نقول إذن إن الأسطورة الپاونية تعكس سستاماً اعتلاقياً ومضاداً لذاك الذي نجده في الشعائر الپاونية؟ لكن هذا القول لا يصحّ إلا جزئياً. إذ أن التضاد لن يكون في مثل هذه الحال، تضاداً جوهرياً: أي، بكلام أدقّ، لأن مقولة التضادّ لا تؤدي هنا إلى الكشف

---

(٢) ج. ر. موري، جميعات الپاوني.

- J. R. Murie, Pawnee Societies (anthropol, Papers of the American Museum of Naturel History, vol. XI, Part VII, 1914, 603).

عن أيّ خبيء: فهي توضح بعض الاختلافات بين الأسطورة والطقس، لكنها تدع عدداً من الاختلافات الأخرى خارج نطاق التفيسر، بل إنها بشكل خاص تتغافل عن موضوعة الفتى الحامل التي أوليناها مقاماً مركزياً في مجموعة الأساطير المعنيّة.

خلافاً لذلك، نجد أن كل عنصر من عناصر الأسطورة يتخذ مكانه الخاص به، إذا نحن عمدنا إلى مقابلة هذه الأسطورة، لا بالشعائر المتجاوبة معها عند الپاوني، بل بالشعائر النظيرة والمضادّة التي نجدها مرعيّة الإجراء لدى قبائل البلين [السهول] في الولايات المتحدة، والذين ينظرون إلى جمعياتهم الكهانية وإلى قواعد خلافة الكهان نظرة عكسية لنظرة الپاوني بالذات. ويقول لوي بهذا الصدد، «إن معشر الپاوني يمتازون بأنهم طوّروا أفضل صيغة لسستام الجمعيات خارج سلسلات السن»[٣]. فهم يتضادّون في هذا الصدد، مع معشر البلاكفوت ومع أبناء القبيلتين القرويتين: الماندان والهيداتسا الذين يقدّمون لنا عن النمط الآخر أكثر الأمثلة تبلوراً، والذين يتّصلون بالپاوني لا من الناحية الثقافية وحسب بل من الناحية الجغرافية والتاريخية، عبر وساطة معشر الأريكارا الذين لا يعود تاريخ انفصالهم عن معشر السكيدي پاوني (وهم الذين جمع دورسيه الأساطير من بين ظهرانيهم) إلا إلى النصف الأول من القرن الثامن عشر.

فالجمعيات تشكل عند القبائل المذكورة طبقات سنّ. ويتمّ الانتقال من طبقة إلى أخرى عن طريق الشراء. كما تُعتبر العلاقة بين البائع والمشتري كناية عن علاقة بين «أب» و «ابن». ويتقدم المرشح دائماً برفقة زوجته، والباعث المركزي في هذه الصفقة هو تقديم زوجة «الابن» لـ «الأب» الذي يقوم بنكاحها نكاحاً فعلياً أو رمزياً، لكن هذا النكاح يظل في كل الأحوال كناية عن فعل إخصابي. هكذا فنحن نقع هنا على كل التضادات التي سبق لنا أن حلّلناها على صعيد الأسطورة، مع اعتكاس القيم المعزوّة لكل زوج من أزواجها: مؤهل وغير مؤهل، حداثة السن والتقدّم به، اختلاط الجنسين وتميّزهما، الخ. والواقع أن «الابن» يتقدّم، في الطقس الماندان أو الهيداتسي أو البلاكفوتي، مصحوباً بزوجته، كما أن الزوجة، في الأسطورة الپاونية، ترافق «الأب». غير أنها، في هذه الحالة الأخيرة، ترافق زوجها كمجرد مرافقة، في حين أننا نجد هنا أنها هي التي تقوم بالدور

---

(٣) ر. هـ. لوي: هنود السهول مجتمعات عُمرية: نظرة تاريخية مقارنة.

- R.H. Lowie, Plains-Indian age - Societies: historical and comparative Summary (Anthropol. Papers of the Américan Museum of Natural History, Vol. XI, part XIII, 1916, 890).

الرئيسي: إذ أنها تحمل من الأب وتلد الابن، فتلخص بذلك ازدواجية الجنس التي تعزوها الأسطورة للإبن. أي إن القيم الدلالية تظل، بتعبير آخر، هي ذاتها، فلا يطرأ عليها إلا تعاوض واحد تنتقل بموجبه إلى صف آخر قياساً على الرموز التي تشكل قواماً لها ومستنداً. ومن المفيد أن نقارن،في هذا الصدد، بين اللفظتين اللتين يُعزى إليهما دور العامل المخصِب في كلا السستامين: الغليون في الأسطورة الپاونية، وهو الذي يقدّمه الأب وزوجته إلى الابن، واللفت البرّي في الطقس البلاكفوتي، وهو الذي يقدّمه الأب أولاً إلى زوجة الابن، ثم تعطيه هذه بدورها إلى الابن المذكور. والحال أن الغليون، وهو كناية عن أنبوب أجوف، هو الوسيط بين السماء والعالم الأوسط، وبالتالي فهو يقوم بدور نظير وعكسي للدور الذي يُناط باللفت البرّي في الأسطوريات الپلينية [سكان السهول] كما يُفهم من المنوّعات العديدة التي تتحدث عن الدورة المسماة بدورة «زوج النجمة»، حيث نجد أن اللفت كناية عن سدادة مصمتة تُستخدم بمثابة العازل بين العالمين. فالعناصر تغيّر دالولها عندما يعتكس نصابها.

إن الطقس الهيداتسي العجيب (الذي لم يشر أحد، على علمي، إلى الطقوس الصينية الغابرة الموازية له) والذي يدور حول استقراض النساء في عرزال مغطى بلحم قديد بحيث يكون منه بمنزلة السقف، يستجيب هو الآخر للأسطورة الپاونية: تقديم اللحم تارة للآباء المخصِبين الذين يملكون اسرار السحر، وطوراً للحيوانات السحرية التي تقوم بدور اللاآباء(*) (= المجهضين). لكننا نجد اللحم، في الحالة الأولى، عبارة عن جسم حاوٍ (عرزال مغطى باللحم)، بينما تنصّ الحالة الثانية على وجوب تقديمه بوصفه محتوى (جراب محشو باللحم). ويمكننا المضي في تتبّع هذه الموازنات التي تؤول بنا جميعاً إلى نفس النتيجة، وهي أن الأسطورة الپاونية تعرض لنا سستاماً طقسياً عكسياً لا بالقياس على السستام المتّبع في هذه القبيلة بل بالقياس على سستام ليس متبعاً لديها وهو سستام القبائل التي تمت إليها بصلة القرابة والتي تتّبع تنظيماً شعائراً مضاداً بالضبط لتنظيمها. إلى ذلك تتصف العلاقة بين السستامين المذكورين بطابع طِباقي على نحو ما نجد في طباق الموسيقى: فإذا تقدّم احدهما على السلم التصاعدي، تقهقر الآخر على السلم التراجعي.

(*) non-pères

لقد حددنا الآن موقع اسطورة پاوينة ووجدنا أنها على صلة اعتلاقية وتضادّية مع إحدى الشعائر الأجنبية. ومن الملاحظ أن هناك صلة من هذا النمط نفسه، ولكنها تقع في نصاب أشد تعقيداً منه، يمكن رصدها بين الأسطورة نفسها وبين إحدى الشعائر التي يختص بها الپاوني وحدهم، لكنها كانت موضع دراسة مخصوصة لديهم: إنها شعيرة الهاكو(٤).

والهاكو شعيرة من شعائر المصاهرة بين مجموعتين. فمن الممكن أن تختار كلٌّ من المجموعتين المجموعة الأخرى بحرية، خلافاً للجميعات الپاونيّة التي تحتل مركزاً ثابتاً من البنية المجتمعية. غير أن المجموعتين إذ تنهجان هذا النهج، تضعان نفسيهما في علاقة **أب/ابن**، أي تلك العلاقة نفسها التي تحدد الصلة المستقرة بين طبقات السن المتتالية في القبائل القروية. وقد سبق لهوكارت أن تعمق بالبرهان على أن العلاقة **أب/ابن** التي تقوم عليها شعيرة الهاكو يمكن أن تعتبر بمثابة التعاوض مع إحدى علاقات المصاهرة بين ذوي الأب وذوي الأم(٥). بتعبير آخر، إن أسطورة الفتى الحامل، والشعيرة الماندانية والهيداتسية التي تدور حول الصعود إلى رتبة أعلى في سلسلة طبقات السن، فضلاً عن شعيرة الهاكو، تمثّل جميعاً مجموعات من التعاوضات محكومة بقانون التكافؤ بين التضاد: **أب/ابن** والتضاد: **رجل/امرأة**. وأنا مستعدّ من جهتي أن أقول إن هذه المعادلة تقوم بحد ذاتها على السمات التي يمتاز بها سستام القرابة المسمى بسستام كراو ـ أوماها، حيث نجد أن التعابير التي تستعمل لصياغة العلاقات بين المجموعات المتصاهرة هي نفس التعابير التي تصاغ بموجبها العلاقات القائمة بين الأسلاف والأخلاف. لكن المجال لا يتّسع هنا للتوسع بهذا الجانب من جوانب المشكلة.

أكتفي إذن باستعراض سريع لآخر مراحل الشعيرة (المقاطع من ١٦ إلى ١٩، في تقطيع فلتشر)، أي تلك التي تتصف بأكثر الطوابع قدسية والتي نجد بينها وبين أسطورة الفتى الحامل سلسلة من القواسم المشتركة الملحوظة. فقد جاءت مجموعة الأب إلى قرية الابن، وأسرت بصورة رمزية أحد الأولاد (صبي أو بنت لا فرق، وبالتالي فلا جنس له، أو

---

(٤) فلتشر وموري: الهاكو: شعيرة من شعائر الپاوني..

- A.C. Fletcher and J.R. Murie, The Hako: a Pawnee Ceremony, 22 nd Annual, Report, Bureau of American Ethnolgy. Part II, Washington, 1900-1902 (1904).

(٥) هوكارت. التزامات. ضمن: الحياة تولّد الأسطورة (لندن، ١٩٥٢).

- A.M. Hocart, Covenants, in: The life giving Myth (London, 1952).

على الأصح، إن جنسه غير معيّن، انظر المرجع المذكور، ص ٢٠١)، وعمدت إلى تقديسه بسلسلة من عمليات التمسيح التي ترمي إلى المماهاة بينه وبين شيراوا آله العالم السماوي الأعظم. على أثر ذلك حُمل الولد في غطاء وساقاه متدليتان إلى الأمام، ثم عولج وهو في هذا الوضع على نحو ما يُعالج الإحليل في عملية نكاح رمزية للعالم الذي يُرمز إليه بدائرة مرسومة على التراب. ويفترض بالفتى أن يقذف في هذه الدائرة بعشّ من أعشاش الصفراية **(أوريول)**، على اعتبار أنه بيضة. وحول هذه المسألة يعلّق المعرّف الأهلي بقول لا لبس فيه: «إن وضع قدم الفتى ضمن الدائرة يعني أن هناك حياة جديدة قد وهبت»(*) (المرجع المذكور ص ٢٤٥). ثم يصار في النهاية إلى ازالة آثار الدائرة ويُغسل الولد من مسوحه ويُطلق سراحه ليعود إلى اللعب مع رفاقه.

من الواضح أن بوسعنا أن نعتبر جميع هذه العمليات كناية عن تعاوض عن عناصر أسطورة الفتى الحامل. ففي كلا الحالتين نجد أطرافاً ثلاثة:

سلسلة الأسطورة	ابن	أب (أو زوج)	زوجة الأب
سلسلة الطقس:	ابن	أب	ولد
	(تعاوض عن الزوجة)	(تعاوض عن الزوج)	(تعاوض عن الابن)

كما نجد في السلسلتين أيضاً طرفين من أطراف النزاع قد حدّد جنسهما، في حين ظل جنس الثالث بلا تحديد (ابن أو ولد).

وفي سلسلة الأسطورة يؤدي غياب تعيين [جنس] الولد إلى كونه نصف رجل ونصف امرأة. أما في سلسلة الطقس فإن الولد يصبح رجلاً كامل الرجولة (إذ هو الذي يقوم بعملية النكاح) وامرأة كاملة الأنوثة (إذ هو الذي يضع العش ـ الذي يرمز إلى بيضة ـ في الدائرة ـ التي ترمز إلى عش).

إن كل رمزية الهاكو تنطوي على أن الأب يُخصب الابن عن طريق الوظيفة المتعدّدة الاحتمالات التي يضطلع بها الولد، مثلما أن الوظيفة المتعدّدة الاحتمالات التي يقوم بها،

(*) بالانكليزية في النص: The Puthing of the child's feet in the cricle means the givng of new life.

في الأسطورة، ثنائي الساحر وزوجته عندما يخصبان الولد، ومثلما أن الأب، في شعيرة القبائل القروية، يخصب الابن عن طريق الوظيفة المتعدّدة الاحتمالات التي تقوم بها زوجة الابن. إن هذا الالتباس القائم حول جنس أحد الأطراف [الثلاثة] أمر يشدّد عليه السياق باستمرار. وفي هذا الصدد، نستطيع أن نقارن بين الكيس الذي تبدو منه ساقا الولد (الهاكو)، وبين الولد المذكّر المنتفخ البطن (الأسطورة الپاونية)، وبين المرأة التي تضع في فمها ثمرة لفت كبيرة (الأسطورة البلاكفوتية التي يقوم عليها طقس الانتماء لجمعية **الكيت ـ فوكسز**، عن طريق استقراض الزوجة).

لقد حاولت في دراسة أخرى[٦] أن أبيّن أن النموذج التناسلي للأسطورة (أي ذلك النموذج الذي يولّدها ويضفي عليها بنيتها في الوقت نفسه) يقوم على تطبيق **أربع** وظائف على **ثلاثة** رموز. أما هنا فتتحدّد الوظائف الأربعة بالتضادّ المزدوج: الابن الأكبر/الابن الأصغر و: ذكر/أنثى، مما يؤدي إلى الوظائف التالية: أب، أم، ابن، بنت. وأما في أسطورة الفتى الحامل، فإن كلاً من الأب والأم يتمتع برمز متميز، بينما تختلط الوظيفتان: ابن وبنت تحت الرمز الثالث المتوفّر، والذي هو الولد. وأما في الشعيرة الماندانية ـ الهيداتسية فالأب والابن هما المتميزان، بينما تضطلع زوجة الابن بمهام الوظيفتين: أم وبنت. لكن الأعقد من هذا هو وضع شعيرة الهاكو حيث تستدعي الرموز، وهي دائماً ثلاثة، شخصية جديدة تضاف إلى الأب والابن، هي ولد الابن (سواء كان صبياً أو بنتاً). ذلك أن تطبيق الوظائف على الرموز يقتضي هنا تشعيباً مثالياً لهذه الأخيرة: فالأب، كما رأينا، هو في الوقت نفسه أب وأم، كما أن الابن هو في الوقت نفسه ابن وبنت، وهكذا تستعير شخصية الولد من الرمزين الآخرين نصفا من نصفي وظيفتيهما: فاعل الإخصاب (أب) وموضعه المخصَب (بنت). ومن الملاحظ أن توزيع الوظائف على الرموز توزيعاً متساوياً على هذا الجانب من التعقيد إنما يتصف به واحدٌ من السساتيم الثلاثة وهو الذي يستعين على أمره بمبدأ التعامل بالمثل: إذ أن المقصود دائماً هو إبرام المصاهرة، فتُرفض هذه في السستام الأول، وتُلتمَس في الثاني، بينما تخضع في الثالث لمجرد المساومة.

إن العلاقة الجدلية بين الأسطورة والشعائر ينبغي أن تستدعي عدداً من الاعتبارات المختصة بالبنية، وهي اعتبارات لا قِبَل لنا بمعالجتها هنا، فنكتفي بإحالة القاريء على الدراسة الآنفة الذكر. لكننا نرجو أن نكون قد بيّنّا أن فهم الأسطورة يستوجب ضرورة مقارنتها مع

---

(٦) الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

الطقس لا في صلب المجتمع الواحد وحسب بل مع المعتقدات والممارسات المرعيّة في المجتمعات المجاورة. فإذا كانت إحدى مجموعات الأساطير الباونية تمثل تعاوضاً لا فقط في عدد من شعائر القبيلة نفسها بل أيضاً في شعائر أقوام آخرين، فإننا لا نستطيع الاقتصار على مجرد تحليل شكلي لها: فمثل هذا التحليل يشكّل مرحلة ابتدائية من مراحل البحث لا تؤتي ثمارها إلا بمقدار ما تساعدنا على بلورة مشكلات في الجغرافيا والتاريخ بتعابير أشد إحكاماً وتماسكاً مما هو مألوف حتى الآن. فالجدلية البنيانية لا تتنافى والحالة هذه مع الحتمية التاريخية: بل هي تستدعيها وتضع بمتناولها وسيلة جديدة. على كل حال، فقد برهن جاكوبسون، مع مِيّيي وتروبتسكُويْ، وفي أكثر من مرة، على أن الظاهرات التي تخضع لتأثيرات متبادلة بين أجواء لغوية جغرافية متجاورة، لا يسعها أن تظل بمنأى عن التحليل البنياني، وهذه هي النظرية الشهيرة المعروفة باسم الموافقات اللغوية. لقد حاولت أن أساهم هنا مساهمة متواضعة في هذه النظرية، إذ طبقتها على حقل آخر، وشدّدت على أن الموافقة لا تقوم فقط على انتشار بعض الخصائص البنيانية خارج الأجواء التي نشأت فيها بالأصل، أو على النفور أو الصدّ الذي يلقاه انتشارها: فالموافقة قد تتم أيضاً عن طريق طرح النقيض، وقد تؤدي بذلك إلى توليد بنى تتصف بطابع الإجابات والعلاجات والاعتذارات بل حتى طابع الندم وتبكيت الضمير. وفي الأسطوريات كما في الألسنيات سرعان ما يطرح علينا التحليل الشكلي سؤالاً بعينه: ما المعنى.

* * *


الـفـن

الفصل الثالث عشر

مضاعفة التمثيل في فنون آسيا وأمريكا(١)

يعرب النياسون المعاصرون عن شيء من الأستياء تجاه دراسات الفن البدائي المقارن. وربما كان من السهل فهم الأسباب التي تدفعهم إلى ذلك: فالدراسات المذكورة تكاد تقتصر حتى الآن على إقامة البيّنة على وجود صلات ثقافية ما، وعلى وجود ظاهرات تنتشر هنا وهناك، أو تُستعار من هنا أو هناك. فما هي إلا أن يوجد نوع من أنواع النمنمة الزخرفية أو شكل من الأشكال الغريبة في منطقتين من العالم حتى ينبري بعض المتحمسين إلى الكلام عن أصل مشترك لهما، وإلى المناداة بوجود علاقات أكيدة تعود إلى ما قبل التاريخ بين الثقافتين اللتين ينتميان إليهما، رغم أن هاتين الثقافتين لا تخضعان للمقارنة من حيث أوجههما الأخرى، ورغم أن التباعد الجغرافي والتاريخي الذي يفصل بين تجلّي النوعين أو الشكلين المذكورين كثيراً ما يكون تباعداً شديداً. ونحن نعلم ما هي المساوىء التي تولّدت عن هذا السعي المحموم إلى إيجاد المقارنات «بأي ثمن»، رغم ما رافق هذه المساويء من اكتشافات خصبة. يبقى أن على الاختصاصيين بالثقافات المادية حتى يقونا شرّ المساويء المذكورة، أن يحدّدوا لنا ما هو الفرق المخصوص الذي يميز سمة معينة أو مجموعة من السمات، أو أسلوباً من الأساليب، التي يمكن أن تتواتر تواتراً مستقلاً ومتعدداً، عن تلك التي تحول طبيعتها وخصائصها دون إمكانية تكرارها.

فأنا أُقْدم اذن بشيء من التردّد على المساهمة في هذا الملف الذي أشبع نقاشاً. والواقع أن هذا الملف الضخم يشتمل في آن واحد على الساحل الشمالي الغربي من أمريكا الشمالية والصين وسيبيريا وزيلندا الجديدة، وربما اشتمل أيضاً على الهند وبلاد فارس. والأدهى من ذلك أن الوثائق التي يؤتى على ذكرها فيه تعود إلى حقبات مختلفة كل الاختلاف: القرنان الثامن عشر والتاسع عشر من عصرنا هذا بالنسبة للألاسكا، الألف

---

(١) نشرت تحت العنوان المذكور في مجلة رونيسانس، وهي مجلة فصلية تصدر عن المدرسة الحرة للدراسات العليا في نيويورك، المجلد رقم ٢ و ٣، ١٩٤٤- ١٩٤٥، ص ١٦٨- ١٨٦. Renaissance.

(*) تداخلت مع المتن الفرنسي لهذا الفصل نصوص أخذها المؤلف عن مراجع إنكليزية وأبقاها بلغتها الأصلية. أشكر الزميلة ماري ـ فرانس جيابزي لتكرّمها بترجمة النصوص المذكورة إلى الفرنسية. (م).

الأول والألف الثاني قبل المسيح بالنسبة للصين، الفن ما قبل التاريخي بالنسبة لمنطقة الأمور، ناهيك عن حقبة تمتد من القرن الرابع عشر إلى القرن الثامن عشر بالنسبة لزيلندا الجديدة. فلا يسع المرء أن يتصوّر قضية أسوأ من هذه القضية. وقد سبق لي أن أشرت في مكان آخر[٢] إلى المصاعب الكأداء التي تعترض القول بوجود صلة ما في المرحلة ما قبل الكولومبية بين ألاسكا وزيلندا الجديدة. وربما كانت المشكلة أقل صعوبة إذا نحن قارنا سيبيريا والصين مع شمال أمريكا: إذ أن المسافات تكون في هذه الحال معقولة فلا يبقى علينا إلا أن نتخطّى المشكلة الناجمة عن وجود ألف أو ألفين من الأعوام. ولكن حتى في هذه الحال، ومهما كانت أنواع اليقين الحدسي التي تفرض نفسها فرضاً على الفكر، لا يسع المرء إلا أن يعجب لكمية الشؤون الهائلة التي عليه أن يستدعيها ويستلهمها حتى يتسنّى له أن يبني بناء يتصف بشيء من الصلابة الظاهرة. لقد اشتغل هنتزي على كتابه القيّم الرائع حول الاستمراك كما يشتغل جمّاع الخرق البالية، إذ عمد إلى جمع أدلته نتفاً نتفاً وحصّلها من مختلف أنواع الثقافات ليؤلف فيما بعد بين تفاصيل دقيقة تكاد تبدو في بعض الأحيان خالية من كل معنى[٣]. وعوضاً عن أن يُسفر تحليله عن تبرير للانطباع العام، جاء ليفكّكه ويفتّته، بحيث لم نعد نجد في تقطيع أوصال الشاعر[*] على هذا النحو أي مبّرر لذاك الشعور العميق بالقرابة الذي كان قد نجم عن ملاحظة الصلة العامة بين كلا الفنّين.

رغم ذلك يستحيل على المرء أن لا يعجب لوجود أوجه الشبه بين فن الساحل الشمالي الغربي من أمريكا وفن الصين الغابرة. إذ أن أوجه الشبه المذكورة لا تكمن في المظهر الخارجي الذي تبدو عليه القطع الفنية بقدر ما تكمن في المبادىء الأساسية التي تُستخلص من تحليل كلا هذين الفنّين. وقد قام ليونهارد آدم بهذا العمل الذي أُلخّص هنا أهم نتائجه[٤]. إن الفنّين المذكورين يعتمدان الطريقة التالية: أ) الأسلوبية المكثفة، ب)

---

(٢) الفن في الساحل الشمالي الشرقي، مجلة الفنون الجميلة، ١٩٤٣.

- The Art of the North-West Coast, Gazette des Beaux-Arts, 1943.

(٣) كارل هنتزي، الأشياء الطقسية والمعتقدات والآلهة في الصين القديمة وأمريكا، أنتويرب، ١٩٣٦.

- Carl Hentze, Objets rituels, croyances et dieux de la chine antique et de l'Amérique, Antwerp, 1936.

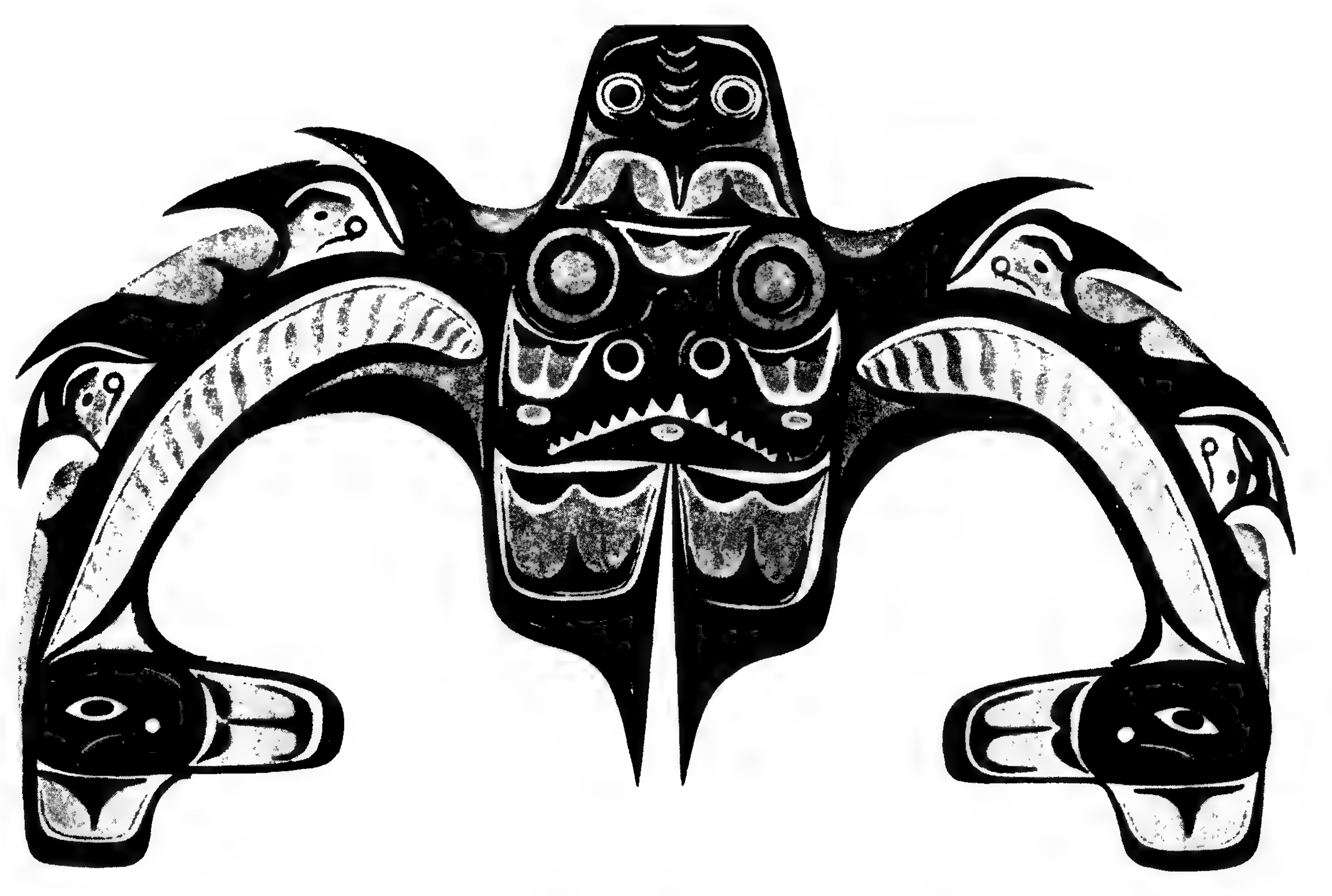
(٤) ليونهارد آدم، مشكلة العلاقات الثقافية الآسيوية ـ ما قبل الكولومبية، من خلال القاء الأضواء على الفن. دراسات من فيينّة حول الفن والتاريخ الثقافي الأسيويّين. المجلد الخامس، ١٩٣١.

- Leaonhard Adam, Das Problem der asiatisch - altamerikanischen Kulturbeziehungen mit besonderer Berücksichtigung der Kunst, Wiener Beitrage sur Kunst und Kulturgeschichte Asiens, vol. 5, 1931- North west American Indian Art and its Early chinese Parellels, Man, vol. 36, no 3, 1936.

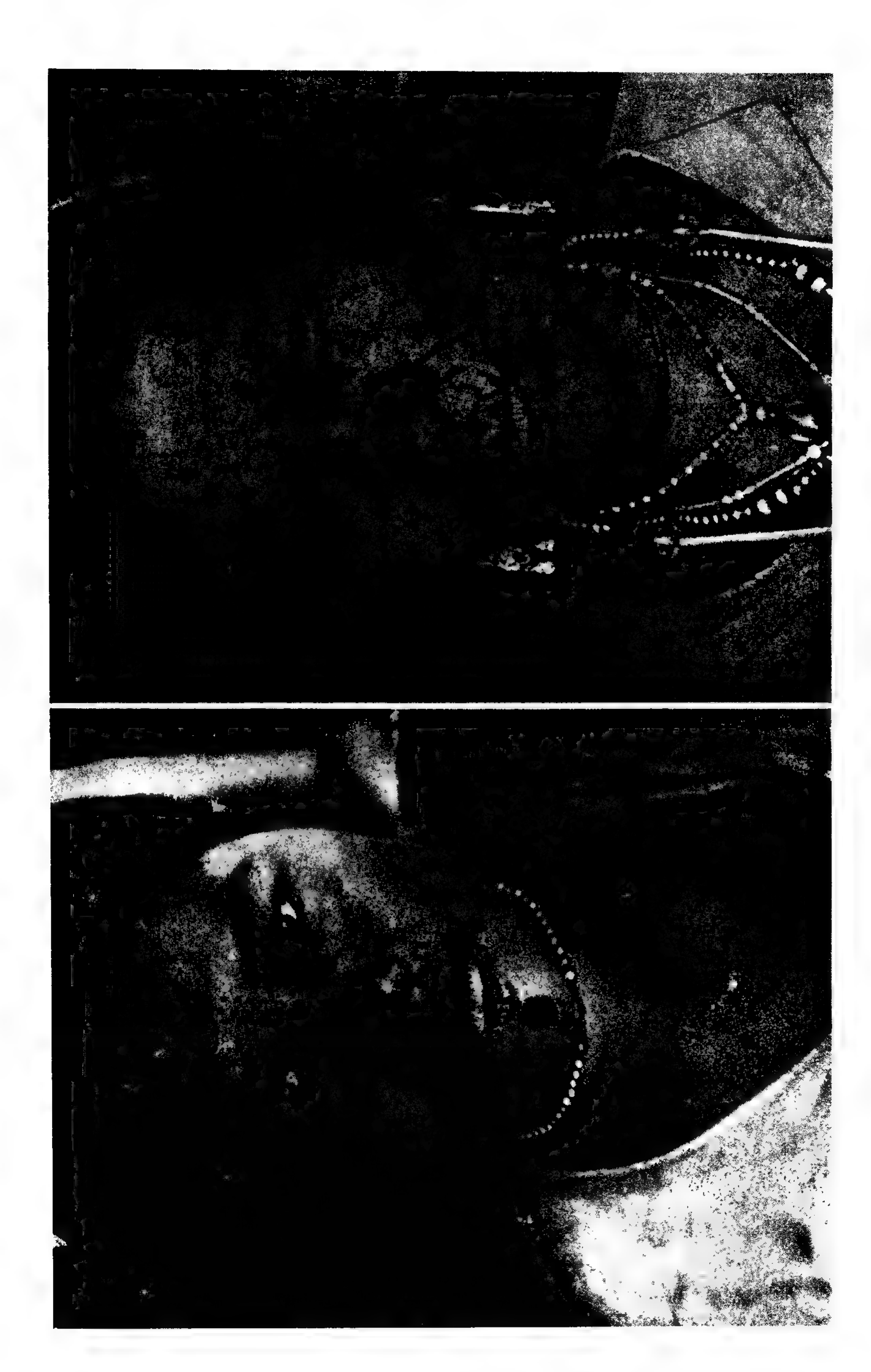
(*) باللاتينية بالأصل umẹmbra disjecta poetœ.







III – رسم يمثل قرشاً. يظهر الرأس مواجهةً حتى يتسنّى للناظر رؤية الرموز التي يختص بها القرش، لكن الجسد مشطور على امتداد





VII ـ رسم لأحد رؤساء الماوور، القرن التاسع عشر.

VI ـ امرأة من نساء الكادوڤيو ذات وجه مرسوم عليه، ١٨٩٢.

التخطيطية أو الرمزية اللتان تتجليان عبر التشديد على السمات المميزة أو عبر التكثير من النعوت الدالّة (مثال ذلك إن القندس في فن الساحل الشمالي الغربي يمتاز بالعود الذي يحمله بين قائمتيه)، ج) تمثيل الجسد «بصورة مضاعفة»(*). د) فكفكة التفاصيل وعزلها بصورة اعتباطية عن المجموع. هـ) تمثيل الشخص **الواحد** المنظور إليه وجاهة بصورتين جانبيتين **اثنتين**. و) تناظر مشغول بعناية كثيراً ما يلجأ إلى وضع بعض التفاصيل موضع اللاتناظر. ح) تحويل التفاصيل تحويلاً غير منطقي إلى عناصر جديدة (هكذا تتحول قائمة الحيوان إلى منقار، أو تُستخدم موتيف العين من أجل إبراز مفصل من المفاصل، أو العكس). ط) تمثيل يتوخى التذهن أكثر مما يتوخى الحدس، إذ يطغى تمثيل الهيكل العظمي أو الأعضاء الداخلية على تمثيل الجسد (وهذه طريقة ملفتة للنظر أيضاً في شمال استراليا)[٥]. بيد أن هذه الطرائق لا تختص فقط بالفن الأمريكي في الساحل الشمالي الغربي، إذ يقول ليونهارد آدم «أن مختلف المباديء التقنية والفنية المعروضة في الصين القديمة وفي شمال شرقي أمريكا تكاد تكون واحدة»[٦].

فعندما تتبيّن للمرء أوجه الشبه هذه، لا يسعه إلا أن يعجب إذ يلاحظ أن الفن الصيني الغابر وفن الساحل الشمالي الغربي كانا، لأسباب مختلفة كل الاختلاف، قد تقاربا كلٌّ على حدة من فن الماووري في زيلندا الجديدة[٧]. ومما يجعل هذه المسألة ملفتة للنظر بنوع خاص هو أن الفن النيوليتي في منطقة الأمور - التي تتماهى بعض موضوعاته (كالطائر ذي الجناحين المبسوطين والبطن المؤلفة من وجه شمسي) مع موضوعات الساحل الشمالي الغربي - تعرب، على حد قول بعض المؤلفين عن «زخرفات مقوّسة عجيبة الغنى ترتبط، من جهة، بزخرفات الأينو والماووري، ومن جهة أخرى بالثقافات النيوليتية في الصين (يانغشو) واليابان. وهي إذ تقوم بالدرجة الأولى على زخرفات شريطية وتتصف بموتيفات معقدة

---

(٥) انظر مثلاً ماكارثي، الفن الزخرفي عند الأهالي الاستراليين. سدني، ١٩٣٨، شكل ٢١، ص ٣٨.

- F.D. Mecarthy, Australian Aboriginal Decorative Art, Sydney, 1939, Fig 21, P. 38.

(٦) مجلة: كارل هنتزي

- Review of: Carl Hentze, Frühchinesische Bronzen und Kultdarstel-lungen, Antwerp, 1937, in: Han, vol, 39, no 60.

(*) image dédoublée (split représentation)

(٧) بالنسبة للصين وزيلندا الجديدة، انظر هين جيلدرن ضمن:

- H. Heine Geldern, in: Zeitschrift für Rassenkunde, vol. 2, stuttgart, 1935.

كاللوالب والمشابك والتعرجات، تتنافى مع أسباب الزينة الهندسية المستطيلة التي نجدها في الثقافة البلقانية[8]. وهكذا نجد فنوناً تنتمي إلى مناطق وأزمنة مختلفة جداً وتقوم بينها أوجه شبه واضحة، لكنها توحي، كلّ من ناحيتها ولأسباب مستقلّة عن الأخرى، بتقارب لا يتفق مع مقتضيات الجغرافيا والتاريخ.

فهل نحن محكومون إذن بأن نظل أسرى هذا الإشكال المستعصي الذي يدفعنا إما إلى تجاهل التاريخ، وإما إلى تجاهل هذه التشابهات التي تحققنا من وجودها في أكثر من مناسبة؟ إن أنّاسي المدرسة الانتشارية لم يترددوا، من جهتهم، في تشديد الضغط على النقد التاريخي. وأنا لا أفكّر أبداً في الدفاع عن فرضياتهم المغامرة. لكنني أرى من واجبي أن أقول إن موقف خصومهم المتحفظين لا يقلّ هشاشة عن تلك الادعاآت الخرافية التي يقفون منها موقف المخالف ليس إلا. إن دراسات الفن البدائي المقارن قد عانت الأمرّين من شدة تفاني الباحثين في التفتيش عن الصلات والاقتباسات الثقافية. ولنقل بصوت مرتفع إنها قد عانت أكثر من الأمرّين على يد ادعياء الثقافة الذين يفضّلون إنكار وجود الروابط الواضحة لأن علمهم لا يملك حتى الآن أيّ منهج تفسيري مقبول من شأنه أن ينطبق عليها. ولا شك في أن التنكّر للوقائع، لأن المتنكّر يعتقد أنها غير قابلة للفهم، أمر أشدّ عقماً، في مجال تقدّم المعرفة، من صياغة الفرضيات. إذ حتى لو كانت هذه الفرضيات قاصرة وغير مقبولة فإنها تستثير، بناء على قصورها بالضبط، همم النقد والبحث التي لا بدّ أن تتكفّل ذات يوم بتجاوزها وتخطيها[9].

إننا نحتفظ إذن بحقنا في مقارنة الفن الأمريكي وفن الصين أو زيلندا الجديدة، رغم توفر الدليل للمرة الألف على أن الماووري لم يجلبوا أسلحتهم وأدوات زينتهم من ساحل

---

(٨) فيلد وبروستوف، نتائج استقصاء سوفياتي في سيبيريا، ١٩٤٠- ١٩٤١، الأناس الأمريكي، المجلد رقم ٤٤، ١٩٤٢، ص ٣٩٦.

- Henry Field and Eugene Prostov, Results of soviet Investigation in Siberia, 1940-1941, American Anthropologist, vol. 44, 1942, P. 396.

(٩) يرى الدكتور بال كيليمان في كتابه «الفن الأمريكي في العصور الوسطى»، نيويورك، ١٩٤٣، أن أوجه الشبه بين الفنون الأمريكية وبعض فنون الحضارات العليا التي تنتمي إلى النصف الشرقي من الكرة الأرضية ليست سوى «أوهام بصرية» (المجلد الأول، ص ٣٧٧)، وهو يبرر رأيه هذا بالقول: «لقد وجد الفن ما قبل الكولومبي وتطور انطلاقاً من عقلية مغايرة تماماً لعقليتنا» (أياه، ص ٣٧٨). اعتقد أنه من الصعب أن نجد في كل كتابات المدرسة الانتشارية قولاً أشدّ سطحية ومجانية وخلوّاً من المعنى من هذا القول.

- Pol Kelemen, Medieval American Art, New York, 1943.

المحيط الهادىء. لا شك في أن فرضية وجود الصلة الثقافية هي التي توضح على أيسر نحو وجود أوجه الشبه المعقدّة التي لا يسعنا تفسيرها عن طريق الصدفة. ولكن إذا كان المؤرخون يؤكدون على استحالة الصلة المذكورة فإن هذا لا يبرهن على أن أوجه الشبه المذكورة وهمية، بل يبرهن فقط على ضرورة التوجه وجهة أخرى بحثاً عن التفسير المعقول. إن خصوبة الجهد الذي بذله الانتشاريون تنجم بالضبط عن تحرّيهم الدؤوب لامكانيات التاريخ واحتمالاته. فإذا ظل التاريخ رغم إلحاحنا الشديد (ومن الواجب أن نلحّ عليه **قبل كل شيء آخر**) يجيب بالنفي، فلنتّجه عندئذ إلى النفسانيات أو إلى تحليل الأشكال البنياني، ولنتساءل عما إذا كانت هناك مواضع اتصال داخلية، ذات طبيعة نفسانية أو منطقية، هي التي تتيح لنا فهم هذه التواترات التي تحصل في آن واحد مصحوبة بنسب معينة وتماسك معين لا يسعهما أن يكونا نتيجة لمجرّد لعبة الاحتمالات. وأنا إذ أتقدّم هنا بمساهمتي في هذا السجال، فإنا أتقدّم بها انطلاقاً من هذه الذهنية.

كان فرانز بواس قد وصف مضاعفة التمثيل في فن الساحل الشمالي الغربي بقوله: «فالحيوان يُتخيَّل مشطوراً إلى شطرين بدأً من رأسه حتى ذنَبه... وهناك فجوة عميقة بين العينين تستمرّ نزولاً حتى الأنف. وهذا يدل على أن الرأس بالذات ينبغي أن لا يُنظر إليه نظرة وجاهية بل من حيث تكوّنه من صورتين جانبيّـتين، تلتقيان على مستوى الفم والأنف، في حين أننا لا نجد بينهما أية صلة على مستوى العينين والجبهة... فإما أن تكون الحيوانات متمثلة باعتبارها مشطورة إلى شطرين بحيث تلتقي الصورتان الجانبيتان عند الوسط، وإما أن تقدم لنا صورة وجاهية للرأس مرفقة بصورتين جانبيتين للجسم متصلتان الواحدة بالأخرى[١٠]. كما أن المؤلف نفسه يحلّل الرسمين اللذين يراهما القارىء هنا (شكل رقم ١٧، وشكل رقم ١٨ وهما يقابلان في النص المذكور الشكلين ٢٢٢ و ٢٢٣) على النحو التالي: «الشكل ٢٢٢ (رسم من رسوم الهيدا) يرينا رسماً أنتج بهذه الطريقة. وهو يمثل دُبّاً. أما اتّساع الفم الذي نلحظه في مثل هذه الحالات فأمر يتمّ عبر ضمّ الصورتين الجانبيّتين اللتين يتكون منهما الرأس. وشق الرأس على هذا النحو أمر يتضح لنا بصورة جليّة من خلال الرسم الماثل في الشكل رقم ٢٢٣ الذي يمثّل هو الآخر دباً. وهو رسم موجود على واجهة أحد بيوت التسيمشيانيين، حيث نرى أن الثقب الدائري الماثل في

---

(١٠) فرانز بواس، الفن البدائي.

- Franz Boas, Primitive Art, Instituttet for sammenlignende Kulturforskning, série B, vol. VIII, Oslo, 1927, PP. 223-224.

وسط الرسم هو باب البيت. والحيوان مشطور من الخلف إلى الأمام بحيث إن القسم الجبيني من الرأس هو وحده ما يظل بمعزل عن الانشطار - إذ أن نصفي الفك الأسفل لا يلتقيان. أما القسم الخلفي فيتمثّل بتعرّجات سوداء يُرسم الشعر عليها بخطوط دقيقة. والتسيمشيان يسمّون هذا النمط من الرسم «التقاء الدبيّن» كما لو أن هناك دبّين متمثّلين فيه[11]».



شكل رقم ١٧ - هيدا
رسم يمثل دباً (نقلاً عن فرانز بواس)

وقارن هذا التحليل بالتحليل الذي قام به كريل لطريقة مشابهة في فن الصين الغابرة: «إن إحدى السمات المميّزة البارزة في الفن الزخرفي عند الشانغ هو الطريقة الفريدة المعتمدة لتمثيل الحيوانات على سطوح مسطحة أو مقوّرة. فيظهر الحيوان عندئذ وكأنه مشطور بالطول، ابتداء من طرف ذنبه وصولاً إلى أنفه أو يكاد. ثم يصار إلى فصل النصفين، ويُبسط الحيوان، بعد شقّه إلى قسمين، على المساحة المرسومة فلا يلتقي القسمان إلا عند أرنبة الأنف[12]».



شكل ١٨- إلى اليسار: تسيمشيان. - رسم على واجهة أحد البيوت يمثل دباً. إلى اليمين: هيدا - قبعة من الخشب مرسومة بموتيف زخرفي يمثل سمكة (كاليونيم) (نقلاً عن فرانز بواس).

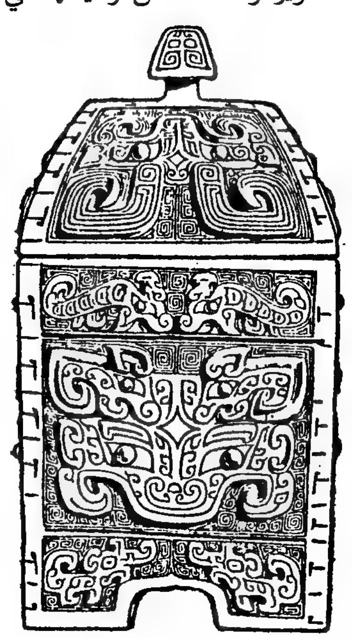
(١١) فرانز بواس، المرجع المذور، ص ٢٢٤- ٢٢٥.

(١٢) كريل، حول أصول المصنوعات اليدوية والزخارف البرونزية في حقبة آل شنغ. ١٩٣٥..

-H.G. Creel, on the origins of the Manufacture and Decoration of Bronze in the shang period, Monumenta Serica, vol. I, Fast, 1, P. 64, 1935.

ثم إن نفس المؤلف الذي يبدو أنه لم يكن مطلّعاً على أعمال بواس يقول بعد أن يستعمل نفس الألفاظ التي استعملها هذا الأخير تقريباً: «عند دراستي لرسوم الشانغ كان يخالجني شعور دائم بأن في هذا الفن شبهاً عميقاً بفنّ هنود الساحل الشمالي الشرقي، وذلك من حيث روحيته وربما من حيث تفاصيله أيضاً[١٣]».

إن هذه التقنية المتميزة التي نجدها في فن الصين القديمة وعند بدائيي سيبيريا وفي زيلندا الجديدة، تظهر أيضاً في الطرف الآخر من القارة الأمريكية عند هنود الكادوفِيو. فالرسم الذي نعيد نشره هنا يمثّل وجهاً مصوّراً على الطريقة التقليدية المتّبعة لدى نساء هذه القبيلة الصغيرة الواقعة في جنوب البرازيل، وهي إحدى آخر بقايا تلك الأمة التي شهدت فترة من الازدهار، أعني معشر الجيكورو. لقد وصفتُ في مكان آخر طريقة تنفيذ هذه التصاوير وتحدثت عن وظيفتها في الثقافة الأهلية[١٤].



شكل ١٩ـ برونزية اكتُشفت قرب آن ـ ينغ (في الصين). في الإطار الوسطي نرى قناعاً مزدوجاً لتاو تييه بدون فك أسفل. وكل عين من عيني القناع الثاني يمكن أن تفسّر بأنها عين تنّين صغير تَمثُل صورته في كل أُذُن من أذني القناع الرئيسي. ويظهر التّينان الصغيران بصورة جانبية وبصورة وجاهية شأنهما شأن التّنينين اللذين يبدوان على الإطار الأعلى. وقد يمثّل هذين بدورهما قناعاً كبشياً يُرى مواجهة، بينما يتمثّل قرناه بجسد التّنين. أما زخرفة الغطاء فيمكن تفسيرها بصورة مماثلة. (نقلاً عن برسفال ييتس، آن ـ ينغ).

يكفي أن نذكّر اذن بأن هذه الرسوم كانت معروفة منذ الصلات الأولى التي حصلت مع الجيكورو في القرن السابع عشر، ولا يبدو أنها تطورت منذ ذلك الحين، وأنها ليست أنواعاً من الوشم بل تصاوير كان ينبغي تجديدها

(١٣) إياه.

(١٤) ليفي ستروس، وسائل التجميل الهندية، ١٩٤٢؛ المداران الحزينان، ١٩٥٥.

-C. Lévi-Strauss, Indian Cosmetics, VVV, no1, New York. 1942, Tristes Tropiques, Paris, 1955.

بعد بضعة أيام وكانت تُنفّذ بِمِسْوَط من خشب يُغمس في عصارة الأثمار والأوراق البرية. وان النساء اللواتي يصوّرن بعضهن على وجوه بعض (واللواتي كن يصوّرن الرجال أيضاً) لا يصوّرن نقلاً عن نموذج معيّن بل يرتجلن ذلك ضمن حدود مروحة من الموضوعات التقليدية المعقّدة. ومن بين أربعمئة رسم أصلي جُمعت من ذلك المكان عام ١٩٣٥ لم أجد رسمين متماثلين. غير أن الاختلافات بينها تنشأ عن التصرّف بعدد من العناصر الأساسية تصرّفاً متجدّداً باستمرار أكثر مما تنشأ عن تجديد في العناصر ذاتها: لوالب بسيطة ومزدوجة، تظاليل، زخارف حلزونية الشكل، نقوش مشبّكة، تعاطيف، صلبان، شرارات. ولا مجال لافتراض أي تأثير اسباني عليها، إذ أن هذا الفن الدقيق إنما يعود إلى عهد قديم. أما اليوم فلم يعد هناك إلا بعض العجائز اللواتي ما زلن يملكن سرّ تلك البراعة القديمة، وليس من الصعب على المرء أن يتكهّن حول موعد انقراضها انقراضاً نهائياً.

إن الصورة رقم VIII تشكّل مثلاً بارزاً على هذه التصاوير. فقد بنيت الزخرفة فيها بصورة متناظرة قياساً على محورين مستقيمين: الأول عامودي يتّبع سطح الوجه الأوسط، والثاني أفقي يقطع الوجه على مستوى العينين. أما هاتان فتتمثلان بصورة تخطيطية على صعيد مصغّر. كما أنهما تشكلان نقطة انطلاق للّولبين المعكوسين اللذين يحتل احدهما صفحة الخدّ الأيمن والآخر الجزء الأيسر من الجبهة. وأما الموتيف الزخرفي المقوّس الشكل المتعدّد العناصر والمزيّن بالتعاطيف والذي يقع في القسم الأسفل من التصوير فإنه يمثّل الشفة العليا وينطبق عليها. ونحن نجده على غنى متفاوت وتحوّل متفاوت في جميع تصاوير الوجه الذي يبدو أنه يشكّل العنصر الثابت فيها. وليس من الصعب على المرء أن يقوم بتحليل الزخرفة نظراً لما هي عليه من لا تناظر ظاهر للعيان. لكن هذا اللاتناظر يُخفي تناظراً فعلياً رغم ما فيه من تعقد: فالمحوران يلتقيان عند أصل الأنف ويقسمان الوجه إلى أربعة قطاعات مثلثة الشكل: النصف الأيسر من الجبهة، والنصف الأيمن من الجبهة، والجناح الأيمن من الأنف فضلاً عن الخد الأيمن، وأخيراً الجناح الأيسر من الأنف فضلاً عن الخد الأيسر. والمثلثات المتقابلة لها زخرفة متناظرة. لكن زخرفة كلّ منها هي بحد ذاتها زخرفة مزدوجة تتكرّر بشكل معكوس في المثلث المقابل. هكذا نجد أن الجبهة (النصف الأيمن) والخد الأيسر ممتلئان أولاً بمثلث من النقوش المشبّكة ثم بلولبين مزدوجين يكمّل أحدهما الآخر تزيّنهما التعاطيف ويفصلهما عن المثلث المذكور شريط مائل فارغ. أما الجبهة (النصف الأيسر) والخدّ الأيمن فمزخرفان بلولب بسيط عريض تزينه التعاطيف، ويعلو هذا اللولب موتيف زخرفي آخر على شكل طائر أو لهب يحتوي على تكملة للشريط المائل الفارغ الذي ينتمي للمجموع المقابل. فلدينا إذن زوجان من الموضوعات يتكرّر كلٌّ منهما مرتين

وبصورة متناظرة. لكن هذا التناظر يقع تارة بالنسبة لواحد من المحورين الأفقي والعامودي، وتارة بالنسبة للمثلثات التي تتعين حدودها بفعل تنصيف هذين المحورين. وتذكّرنا هذه الصيغة بصيغة الأشكال التي نجدها في ورق اللعب لكنها أكثر تعقيداً بكثير. والأشكال IV وV وVI تقدّم لنا أمثلة أخرى وتنمّ عن تنوّعات في استعمال طريقة واحدة تظل هي الطريقة الأساسية.

لكننا نجد في الشكل VIII أن الزخرفة ليست هي الشأن الوحيد الذي يسترعي الانتباه. فالفنانة (وهي امرأة في الثلاثين من العمر تقريباً) أرادت أيضاً إبراز الوجه، بل حتى إبراز الشعر. والحال أن من الواضح أنها أبرزت ذلك عن طريق مضاعفة التمثيل: فالوجه لا يُرى وجاهة بالفعل، بل يتكوّن من وجهين جانبيّين ملتصقين. وهكذا تتفسر لنا سعته العجيبة وإطاره الذي يجعله يتخذّ شكل القلب: فالمنخفض الذي يقسم الجبهة إلى نصفين ينتمي هو الآخر لتمثيل الوجهين الجانبيّين. ولا يتداخل هذان إلا ابتداءً من أصل الأنف وصولاً إلى الذقن. كما أن المقارنة بين الأشكال ١٧ و ١٨ و VIII تدلّ على أن هذه الطريقة هي نفس الطريقة التي يستعملها فنانو الساحل الشمالي الغربي من أمريكا.

وهناك سمات أساسية مشتركة هي الأخرى بين الفنّين الأمريكي الشمالي والأمريكي الجنوبي. لقد سبق لنا أن أشرنا إلى تفكيك الموضوع إلى عناصر يعاد تركيبها هي ذاتها وفقاً لقواعد اصطلاحية لا علاقة لها بالطبيعة. ولا يقلّ هذا التفكيك بروزاً وظهوراً في الفن الكادوڤي، غير أنه يظهر فيه بصورة غير مباشرة. لقد وصف بواس وصفاً متأنيّاً تفكيك الأجساد والوجوه في فن الساحل الشمالي الغربي: فالأعضاء والأطراف بالذات هي التي تُقطَّع في الفن المذكور، ثم يصار بواسطتها إلى تركيب شخص اعتباطي. هكذا نجد في صارية طوطمية من صواري الهيدا «أن الصورة ينبغي أن تُفسَّر بطريقة تُظهر كيف أن الحيوان ينبغي أن يُلوى مرتين، وذلك بأن يُرَدَّ ذنبه على ظهره وأن يُلوى مرتين، وذلك بأن يُرَدَّ ذنبه على ظهره وأن يُلوى رأسه أولاً إلى ما تحت معدته ثم يُشق ويُمَطّ باتجاه الخارج»[١٥].

وفي أحد الرسوم الكواكيوتلية الذي يمثل دلفيناً كبيراً نجد «أن الحيوان قد شقّ على طول ظهره نحو الأمام، ثم ضُمَّت صورتا الرأس الجانبيّتان. أما سلسلة الظهر التي يُفترض بها، حسب الطرائق الموصوفة أعلاه، أن تظهر من كلا جانبي الجسد، فقد سحبت من

---

(١٥) فرانز بواس، المرجع المذكور، ص ٢٣٨.

الظهر قبل أن يشق الحيوان إلى قسمين، وهي تعود فتظهر الآن بعد وضعها عند ملتقى صورتي الرأس الجانبيتين. أما الزعانف فقد بُسطت من كلا جانبي الجسد بحيث لا تتصل به إلا في نقطة واحدة. وأما نصفا الذنب فقد بُسطا باتجاه الخارج بحيث يُشكّل القسم الأدنى من الصورة خطّاً مستقيماً»[١٦].



شكل ٢٠- كواكيوتل - رسم على واجهة أحد البيوت، يمثل أركة من جنس الدلالفين الكبيرة. (نقلاً عن فرانز بواس).

إن الفن الكادوفي يدفع عملية التفكيك باتجاه أبعد وباتجاه أقل بعداً في آن معاً. أقلّ بعداً لأن الوجه أو الجسد اللذين يصار إلى الاشتغال عليهما هما وجه وجسد من لحم ودم لا يمكن تجزئتهما وإعادة تركيبهما إلا بعملية يصعب على الذهن تصوّرها. لذا يصار إلى احترام تكامل الوجه الفعلي ووحدته، لكن ذلك لا يحول دون أن يخضع الوجه للتفكيك عن طريق اللاتناظر السستامي الذي يتنافى مع انسجامه الطبيعي ويستبدله بالانسجام المصطنع الذي يفرضه التصوير. ولكن بما أن هذا التصوير يحوّر بالفعل شكل وجه حقيقي بدلاً من تمثيل صورة لوجه محوّر الشكل، فإنه من هنا بالضبط يدفع التفكيك إلى حدود أبعد من تلك التي يصل إليها التفكيك الآنف الذكر. فبالإضافة إلى قيمته الزخرفية، يختلط فيه عنصر مرهف من الساديّة التي تفسرّ، جزئياً على الأقل، لماذا كان جاذب الشبق الجنسي لدى النساء الكادوفيات (وهو شبق تعبّر عنه التصاوير التي يرسمها) يجذب شذاذ الآفاق والباحثين عن المغامرة إلى شواطيء الباراغواي، وقد تحدثت إلى عدد منهم بعد أن صاروا اليوم متقدّمين بالسن واستقروا بين الأهالي بعد زواجهم منهم، فوصفوا لي وهم يرتعشون

---

(١٦) المرجع إياه، ص ٢٣٩ والشكل ٢٤٧.

أجساد أولئك المراهقات العاريات التي كانت مغطاة بأسرها بخطوط وتواريق أرابسكيّة ظاهرة الإباحية. أما أنواع الوشم والرسوم الجسدية المعتمدة في الساحل الشمالي الغربي والتي كانت تفتقد على الأرجح لهذا العنصر الجنسي والتي تنمّ رمزيتها التجريدية في كثير من الأحيان عن طابع أقلّ زخرفة فقد كانت تأنف كذلك من تناظر الوجه البشري(١٧).

شكل ٢١- كادوفيو - موتيف من الرسم الوجاهي رسمته امرأة أهلية على ورقة (من مجموعة المؤلف).

ومن الملاحظ أيضاً أن تأليف التصاوير الكادوثية حول محور مزدوج، أفقي وعامودي، إنما يحلّل الوجه وفقاً لطريقة من طرق المضاعفة تتّصف، إذا جاز التعبير، بأنها مكرّرة الإزدواجية: فالتصوير يعيد تأليف الوجه لا بتركيبه من وجهين جانبيّين، بل من أربعة أرباع (الشكل ٢١).

كما يتّضح لنا أن اللاتناظر يقوم بوظيفة شكلية مفادها تأمين التمييز بين الأرباع المذكورة: فهذه الأرباع إنما تندمج فيما بينها لتؤلف وجهين جانبيين إذا كان للحقلين أن يتكررا بصورة سستامية ذات اليمين وذات اليسار، بدلاً من أن يتقابلا عند نقطتي رأسيهما.

---

(١٧) انظر على سبيل المثال انواع الوشم التلنجية التي أعاد نشرها سوانتون، التقرير السنوي السادس والعشرون لمكتب النياسة الأمريكية، اللوحات من XLVIII إلى LVI، وبواس، المرجع المذكور، ص ٢٥٠- ٢٥١ (الرسوم الجسدية).

-J. R. Swanton, 26 th Annual report of the Burean of American Ethnology, Plates XLVIII to LVI.

فالتفكيك والمضاعفة يرتبطان هنا ارتباطاً وظيفياً.

فإذا تابعنا هذه الموازنة بين فن الساحل الشمالي الغربي وفن الهنود الكادوڤيين، كان لنا أن نتوقف عند عدد آخر من النقاط. ففي كلا الفنّين يشكل النحت والرسم واسطتي التعبير الأساسيّتين، وفي كليهما يتّصف النحت بطابع واقعي بينما يميل الرسم ميلاً أوضح نحو الرمزية والزخرفة. ولا شك في أن النحت الكادوڤي (في فترته التاريخية على الأقل) يقتصر على التمائم وعلى تصوير الآلهة بأبعاد صغيرة خلافاً للفن الكندي والألاسكي الذي يعتمد الأبعاد الضخمة. لكن الطابع الواقعي والميل المزدوج نحو النمنمة وتصوير الوجه يظلان هما ذاتهما، شأنهما شأن القيمة الرمزية التي تتصف بها بالأساس الموتيفات المرسومة أو المصوّرة. وفي كلا الحالتين يشدّد الفن الرجالي بتمحوره على النحت، على رغبته التمثيلية، بينما يُعتبر الفن النسائي ـ الذي يقتصر في الساحل الشمالي الغربي على الحياكة والجدل، ويضيف إليهما شيئاً من الرسم عند أهالي جنوب البرازيل والپاراغواي ـ فنّاً غير تمثيلي. وهذا يصحّ في الحالتين على الموثيفات القماشية. لكننا لم نلحظ شيئاً من الطابع البدائي الذي تتصف به رسومات الوجه لدى الـچيكورو. فمن الممكن أن تكون موضوعاتهم التي فقدت دلالتها اليوم قد اتخذت في ما مضى دلالة واقعية أو رمزية في أقل تقدير. ثم إن كلا الفنّين يمارسان الزخرفة بطريقة من طرق المرسام، فيبدعان تركيبات تتجدّد باستمرار بناء على التلاعب بأوضاع عدد من الموتيفات البسيطة. وأخيراً، نجد في كلا الحالتين أن الفن يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتنظيم المجتمعي: فالموتيفات والموضوعات تستخدم للتعبير عن فروقات في المراتب، وعن امتيازات يتمتّع بها علية القوم، وعن درجات من الهيبة والاعتبار. فقد كان كلا المجتمعين على جانب متكافيء من المراتبيّة، فكان فنّهما الزخرفي يُستخدم تعبيراً عن المقامات والمراتب وتعزيزاً لوجودها[١٨].

أما الآن فأودّ أن أقوم بمقارنة سريعة بين الفن الكادوڤي وفن آخر كان يمارس بدوره مضاعفة التمثيل وهو الفن الماووري في زيلندا الجديدة. نذكّر أولاً بأن فن الساحل الشمالي الغربي كان غالباً ما يخضع للمقارنة مع فن زيلندا الجديدة لأسباب أخرى. وقد تبيّن أن بعض هذه الأسباب كانت أسباباً واهية، كالزعم مثلاً بأن اللُّحُف المحيّكة والمستعملة في كلا المنطقتين كانت من طبيعة واحدة. كما أن هناك أسباباً أخرى ربما كانت أقوى على الصمود، كتلك المبنيّة على تشابه الهراوات الألاسكية والدبابيس الماوورية المسمّاة باتوميري

(١٨) استعدت هذا التحليل وتوسّعت فيه في «المداران الحزينان»، باريس، ١٩٥٥، الفصل العشرون.

Patumere. وقد سبق لي أن أشرت إلى هذه المسألة الملغزة[١٩].

أما الموازنة مع الفن الچيكوري فتقوم على أوجه أخرى من التقارب: إذ لم يحدث في أية منطقة أخرى خارج هاتين المنطقتين أن بلغت زخرفة الوجه والجسد مبلغاً مماثلاً من النمو والتطور، ولا وصلت إلى مثل الدقة التي وصلت إليها فيهما. وأنواع الوشم الماوورية معروفة جيداً. وأنا أعيد هنا نشر أربعة منها (الشكلان VIIو XII) ربما كان من المفيد مقارنتها بالصور الفوتوغرافية التي أخذت لبعض وجوه الكادوڤيين.

والحال أن أوجه الشبه بين الفنّين بارزة للعيان: فنحن نجد فيهما معاً زخرفة معقّدة تعتمد إبراز التظاليل والتعاريج واللوالب (وهذه الأخيرة كثيراً ما يُستعاض عنها في الفن الكادوڤي بالنقوش المشبّكة التي تنمّ عن تأثيرات أنديئيّة)، كما نجد فيهما نفس الاتجاه نحو ملء الحقل الوجهي بكامله، ونفس تعيين مواضع الزخرفة حول الشفتين في الأنماط البسيطة. غير أن هناك فروقات تجدر الإشارة إليها. فالفرق، مثلاً، بين اعتماد الوشم في الزخرفة الماوورية واعتماد التصوير في الزخرفة الكادوڤية فرق يمكن استبعاده، إذ ليس ثمة شك في أن الوشم كان عبارة عن التقنية البدائية المعتمدة في أمريكا الجنوبية. ففي القرن الثامن عشر كان الوشم هو الذي جعل النساء الأبيپونيّات في الپاراغواي ذوات «وجوه وصدور وأذرعة مكسوّة بصور سوداء مختلفة الأشكال، تضفي عليهن منظر السجادة التركيّة»[٢٠]، الأمر الذي كان يجعلهن، حسب أقوالهن التي نقلها المبشر العجوز، «أجمل من الجمال نفسه»[٢١]. خلافاً لذلك يندهش المرء حين يلاحظ التناظر الصارم الذي يحكم الوشم الماووري، مقابل اللاتناظر الذي يقارب حدّ الهلوسة في بعض الرسوم الكادوڤية. لكن هذا اللاتناظر لا يوجد دائماً. وقد سبق لي أن أشرت إلى أنه ناجم عن نموّ منطقي لمبدأ المضاعفة. فهو بالتالي أمر ظاهر أكثر مما هو فعلي. غير أن من الواضح، من حيث تصنيف الأنماط، أن الزخرفات الوجهية لدى الكادوڤيو تقع في مستوى وسط بين زخرفات الماووي وزخرفات الساحل الشمالي الغربي. وهي تظهر كهذه الأخيرة بمظهر اللاتناظر رغم أنها تحتفظ بالطابع الزخرفي الذي تتصف به زخرفات الماووري بصورة أساسية.

---

(١٩) فن الساحل الشمالي الغربي، المرجع المذكور.

(٢٠) دوبريزوفر، وصف احوال الأبيپونيّين، مترجم عن اللاتينية، ٣ مجلدات، المجلد الثاني، لندن ١٨٢٢، ص ٢٠.

-M. Dobrizhofter, An Account of the Abipones, Vol. II, London, 1822, P. 20

(٢١) أياه، ص ٢١.

ويستتبّ أمر هذا التواصل بين الفنّين عندما نتفحّص مضامينهما النفسانية والمجتميعة. فبلورة الزخرفة الوجهية والجسدية عند الماووري، كما هي عند أهالي الحدود الپاراغوية، تتمّ في مناخ يكاد يكون دينياً. إذ أن الوشم لا يُتخذ للزينة والتجميل وحسب. ولا هو ـ كما سبق أن أشرنا بصدد الساحل الشمالي الغربي وكما نستطيع أن نكرر الأمر نفسه بالنسبة لزيلندا الجديدة ـ عبارة عن شعارات أو علامات تدلّ على علو الشرف أو علو المرتبة في الهرم المجتمعي، بل هو أيضاً مراسيل مشوبة بالغايات الروحية والعبر. إن الوشم الماووري لا يرمي إلى حفر الرسوم في الجلد واللحم وحسب، بل إلى تثبيت كل تقاليد العرق الواحد وفلسفته في الأذهان. وقد وصف المبشر اليسوعي سنشيز لابرادور كيف كان الأهالي ينصرفون بخشوع ووقار طيلة أيام بكاملها إلى التصوير على أجسادهم كما كانت الحال عند الكادوڤيو القدماء. أما الذي لم يكن يصوّر على جسده فكانوا ينعتونه «بالغباء»(٢٢). والماووري يمارسون مضاعفة التمثيل شأنهم شأن الكادوڤيو. ففي الأشكال VIIو IXو X و XIIIنجد نفس الممارسة التي تقسم الجبهة إلى فلقتين، وتركّب الفم انطلاقاً من نصفين متقابلين، ونفس التمثيل للجسد كما لو أنه كان مشطوراً من خلف من أعلى إلى أسفل ثم تطابق نصفاه من أمام على نفس الصعيد، أي أننا بكلمة نجد كل الطرائق التي أصبحت مألوفة لدينا الآن.

كيف نفسّر تواتر طريقة في التمثيل كهذه قلّما هي طبيعية، بين ثقافات تفصل بعضها عن بعض مسافات زمانية ومكانية؟ إن أسهل الفرضيات هي الفرضية القائلة بوجود صلة تاريخية بينها، أو بأنها نمت وتطورت بشكل مستقل انطلاقاً من حضارة مشتركة. ولكن حتى لو تبين أن هذه الفرضية لا تصمد أمام الوقائع، أو أنها ـ كما هو الأرجح ـ لا تقوم على أدلة كافية، فإن باب الاجتهاد لإيجاد التفسير لا ينبغي أن يغلق. بل إنني أذهب إلى أبعد من ذلك: فحتى لو تحققنا من صحة الاجتهادات التي تطرحها المدرسة الانتشارية بأقصى درجات طموحها، تظل هناك مشكلة أساسية تطرح علينا وهي مشكلة لا تنتمي إلى

---

(٢٢) قارن مع كريل: «لقد انجزت لوحات الشانغ بعناية دينية فعلية تمسّ أدقّ التفاصيل. ونحن نعلم من دراسة الكتابات التي وجدت على عظام المعابد المقدسة أن كل الموتيفات التي وجدت على برونزيات الشانغ إنما ترتبط بحياة شعب الشانغ وديانته. فهي موتيفات ذات دلالة، بل ربما كان إنتاج البرونزيات كناية عن واجب مقدّس إلى درجة معينة». ملاحظات على برونزيات الشانغ المعروضة في معرض برلنغتون هاوس. مجلة الفنون الأسيوية المجلد ١٠، ص ٢١، ١٩٣٦.

- Revue des arts asiatiques, t. 10, p. 21, 1936.

حقل التاريخ: لماذا تظل إحدى السمات الثقافية المستعارة أو المنتشرة عبر فترة تاريخية مديدة ثابتة على حالها كما هي؟ إذ أن الثبات لا يقل استغلاقاً عن التغيّر. إن اكتشاف منشأ وحيد لمضاعفة التمثيل لا يعفينا من التساؤل عن الأسباب التي جعلت واسطة التعبير هذه تظل مصونة ومحفوظة لدى ثقافات كانت قد تطورت في جوانبها الأخرى باتجاهات مختلفة جداً. إن الارتباطات الخارجية قد تفسر لنا مسألة انتقال الواسطة المذكورة من مكان إلى آخر، لكن الارتباطات الداخلية وحدها هي التي تفسر لنا بقاءها واستمرارها. فنحن هنا إزاء نسقين مختلفين من المشكلات، والتمسك بأحدهما لا يقدّم ولا يؤخر في مسألة الحلّ الذي ينبغي أن نجده للآخر.

والحال إن الموازنة بين الفنّين الماووي والچيكوري يبيّن لنا على الفور أن مضاعفة التمثيل تبدو في كلا الحالتين بمثابة نتيجة للأهمية التي توليها كلا الثقافتين لممارسة الوشم. فلننظر من جديد إلى الشكل VIII، ولنتساءل لماذا كان إطار الوجه ممثّلاً بوجهين جانبيّين ملتصقين. من الواضح أن الفنانة لم تأخذ على عاتقها أن ترسم وجهاً بل أن تصوّر صورة وجاهية. فهذه الصورة هي التي تستأثر بكل اهتمامها. إن العينين اللتين لا تبدوان إلا بصورة عَرَضيّة لا تَمْثُلان في الصورة إلا بوصفهما نقطتي انطلاق للّولبين الكبيرين المعكوسين اللذين تندمج العينان المذكورتان ضمن هندزتهما. لقد رسمت الفنانة الزخرفة الوجاهية بطريقة واقعية، أي أنها احترمت أبعادها الحقيقية كما لو كان لها أن تصوّر على وجه فعلي لا على صفحة مسطحة. وقدِ قامت بالتصوير على الورقة بالضبط على نحو عادتها في التصوير على الوجه. ولأن الورقة بالنسبة لها **ما هي إلا** صفحة وجه، فقد كان من المستحيل عليها أن **تمثّل** وجهاً على هذه الورقة دون أن تحوّر شكله على الأقلّ. فكان من الواجب إما أن تعمد بالضبط إلى رسم وجه انسان وأن تحوّر الزخرفة بناء على قوانين الخداع البصري، وإما أن تحترم ذاتية الزخرفة وشخصيتها فتمثّل الوجه بناء على هذا الاحترام تمثيلاً مضاعفاً. بل إنه لا يسعنا أن نذهب إلى أن الفنانة قد اختارت الحلّ الثاني، إذ أن هذا الاحتمال لم يرد على بالها مجرّد ورود. فقد رأينا أن الزخرفة، بالنسبة للفكر الأهلي هي وجه الإنسان ذاته، أو بالأحرى إنها هي التي توجده. فهي التي تضفي عليه كيانه المجتمعي وكرامته البشرية ودلالته الروحية. وبالتالي فإن تمثيل الوجه تمثيلاً مضاعفاً باعتباره طريقة خطّية إنما يعبّر عن مضاعفة أعمق وأهمّ: إنها ازدواجية الفرد الحياوي «الغبيّ»

(*) Split representation بالانكليزية في النصّ.

والشخصية المجتمعية التي يتوجّب عليه أن يتقمّصها. وهكذا نتلمّس أن مضاعفة التمثيل مرتبطة بنظرية اجتماعية حول مضاعفة الشخصية وازدواجها.

ونحن نجد نفس الصلة بين الصورة المضاعفة والوشم في الفن الماووي. يكفي لتبيان ذلك أن نقارن الأشكال XIII,X,IX,VII، حتى نرى أن مضاعفة الجبهة إلى فلقتين ليست إلا إسقاطاً على الصعيد التشكيلي للزخرفة المتناظرة الموشومة على الجلد.

على ضوء هذه المعاينات ينبغي أن يصار إلى إحكام وتكملة تفسير فرانز بواس للمضاعفة في دراسته حول الفن في الساحل الشمالي الغربي. فهو يرى أن مضاعفة التمثيل سواء في التصوير أو في الرسم ما هي إلا توسّع في طريقة تفرض نفسها بشكل طبيعي في حال تطبيقها على أشياء ثلاثية الأبعاد، لتشتمل على الصفحات المسطحة. فعندما نريد تمثيل حيوان على صندوق مستطيل الشكل، مثلاً، ينبغي لنا بالضرورة أن نعمد إلى تفكيك أشكال الحيوان المذكور بحيث تتكيف مع زوايا الصندوق وإطاره المدبّب: «في زخرفة الأساور الفضيّة يصار إلى اتّباع مبدأ مماثل للمبدأ المذكور، لكن المشكلة تختلف اختلافاً بسيطاً عن تلك التي تمثلها زخرفة الصناديق المربعة. ففي حين نجد أن الحواشي الأربع تشكل، في الصناديق المربعة، قسمة طبيعية بين تصاوير الحيوان الأربعة ـ الجبهة والصورة الجانبية اليسرى، والظهر والصورة الجانبية اليمنى ـ لا نجد خطاً فاصلاً ملحوظاً على الأسورة المستديرة الشكل. والحق أنه من الصعب جداً أن يجمع المرء فنيّاً بين الأوجه الأربعة، بينما لا يشكل الجمع بين الصورتين الجانبيّين مشكلة كبيرة... فالمصوّر يتخيّل الحيوان مشطوراً من رأسه إلى ذنبه بحيث لا يتصل نصفاه إلا عند أصل الأنف وعند طرف الذنب. أما اليد فتمر عبر ذلك الثقب بينما يبدو الحيوان ملتفاً والحالة هذه على رسغه. وهذه هي الطريقة التي يمثل بموجبها على الأسورة... هذا والانتقال من الأسورة إلى تصوير الحيوانات أو نقش صورها على مساحة مسطحة ليس أمراً عويصاً. فالمبدأ نفسه يظل متّبعاً في هذه الحال أيضاً»[٢٣]. وهكذا يُستخلص مبدأ **التمثيل المضاعف** بالتدريج إذ ينتقل من الأشياء المدبّبة [ذات الزوايا] إلى الأشياء المدوّرة والمكوّرة، ومن هذه إلى الصفحات المسطحة. فنجد في الحالة الأولى تفكيكاً **ومضاعفة** ظرفية، بينما نجد في الثانية أن **المضاعفة** تطبّق تطبيقاً سستامياً لكن الحيوان يظل سليماً على مستوى الرأس والذنب. أما في الحالة الثالثة فيكتمل التقطيع بفصل العروة الذّنبيّة ويُصار من ثمّ إلى بسط نصفي الجسد يميناً ويساراً

---

(٢٣) فرانز بواس، المرجع المذكور، ص ٢٢٢ـ ٢٢٤.

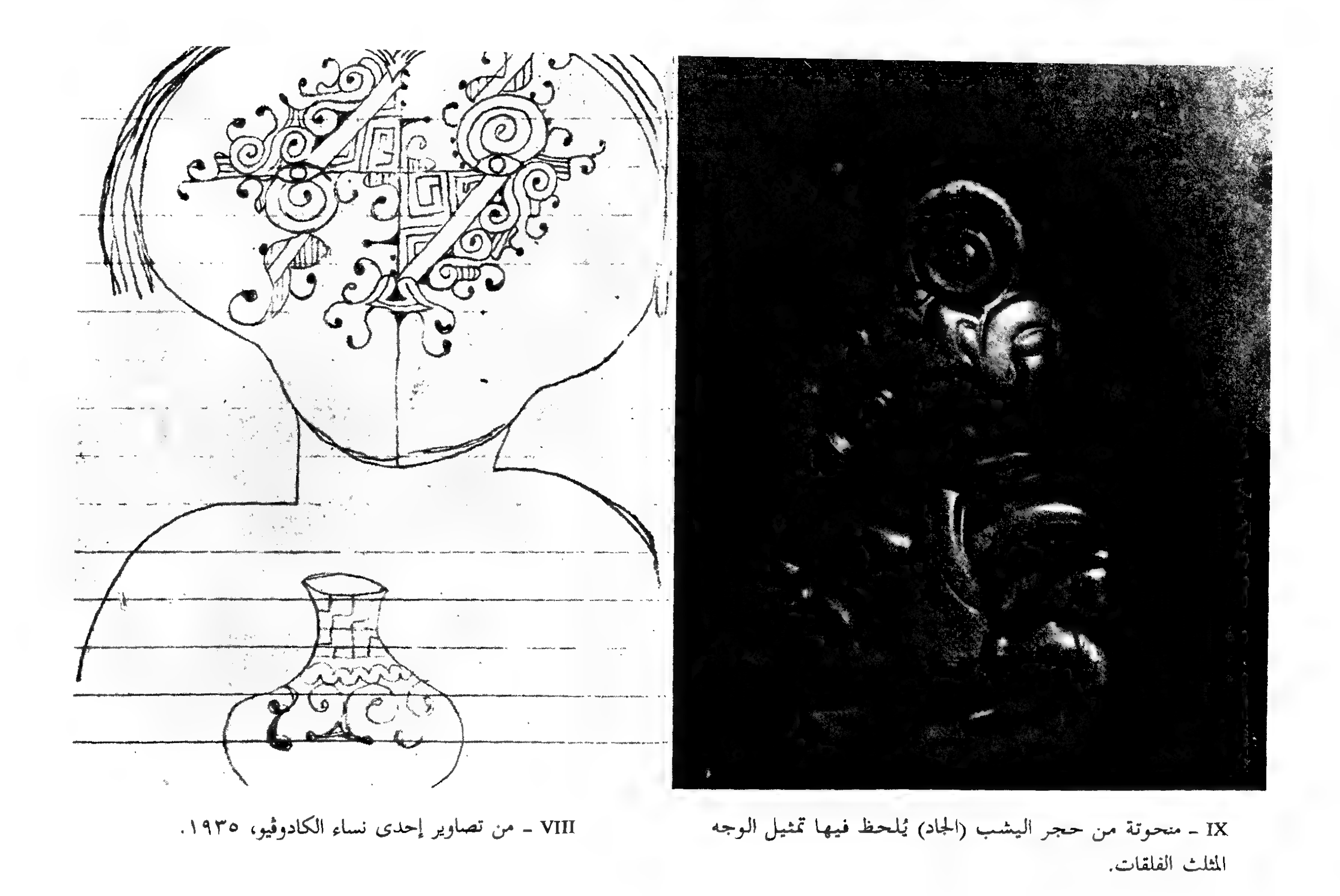
على صعيد واحد مع الوجه.

إن معالجة المشكلة على هذا النحو من قِبَل معلّم الإناسة الحديثة الكبير معالجةٌ تثير الإعجاب من حيث أناقتها وبساطتها. لكن هذه الأناقة وهذه البساطة تظلان نظريتين قبل كل شيء. والواقع أننا عندما نعتبر زخرفة المساحات المسطحة والمساحات المقوّسة حالتين خاصّتين من زخرفة المساحات المدبّبة، فإننا لا نكون قد أتينا بإثبات يصحّ على الزخرفات الأخيرة، خاصة أنه لا يوجد، **مسبقاً**، أية صلة حتمية تستوجب أن يظل الفنان أميناً لنفس المبدأ عند انتقاله من الأولى إلى الثانية ومن الثانية إلى الثالثة. فهناك ثقافات كثيرة كانت قد عمدت إلى زخرفة الصناديق بأشكال بشرية وحيوانية دون أن تفككها أو تقطّعها. وقد تُزخرَف الإسوارة بأفاريز أو بمئة طريقة وطريقة. فينبغي أن يكون هناك عنصر أساسي ما في فن الساحل الشمالي الغربي (والفن الچيكوري والفن الماووري والفن الصيني القديم) هو الذي يوضّح لنا لماذا كانت طريقة مضاعفة التمثيل مطبّقة فيه بمثل هذه الاستمرارية وهذه الصرامة.

وقد يذهب المرء إلى إيجاد هذه الركيزة الأساسية في العلاقة المخصوصة التي تقوم، في الفنون الأربعة التي ذكرناها هنا، بين العنصر التشكيلي والعنصر الخطّي. فهذان العنصران لا ينفصلان. بل هما مرتبطان بعلاقة ملتبسة هي في الوقت نفسه علاقة تضادّية وصلة وظيفية. علاقة تضادية: إذ أن مقتضيات الزخرفة تفرض نفسها على البنية وتحوّرها، ومن هنا المضاعفة والتفكيك. لكنها أيضاً صلة وظيفية، لأن النظر إلى الموضوع يتمّ دائماً من الوجهة التشكيلية والخطية: فالإناء والصندوق والجدار ليست مواضيع مستقلّة وقائمة بذاتها سلفاً بحيث يُفترض زخرفتها بعد لأي. إنها لا تستمدّ وجودها النهائي إلا بالدمج بين الزخرفة وبين الوظيفة النفعية. هكذا لا تُعتبر صناديق الساحل الشمالي الغربي مجرّد أوعية مزيّنة بصور حيوانية، مصوّرة كانت أو منحوتة. بل هي الحيوان نفسه القائم بنشاط وحيوية على حراسة الحلى الشعائرية التي عهد إليه بحراستها. إن البنية تعدّل في الزخرفة، لكن الزخرفة هي السبب الغائي للبنية التي يُفترض بها أيضاً أن تتكيف مع مقتضيات هذه الزخرفة. والنتيجة النهائية **واحدة**: وعاء ـ زينة، موضوع ـ حيواني، صندوق ـ ناطق. فالمراكب الحيّة التي نجدها في الساحل الشمالي الغربي تجد عديلها المضبوط في التجاوبات الزيلندية ـ الجديدة بين المركب والمرأة، وبين المرأة ومغرفة الصيد وبين الأوعية والأعضاء[٢٤].

---

(٢٤) سوانتون، أساطير ونصوص تلنجيتيّة، النشرة رقم ٥٩، مكتبة النياسة الأمريكية، ١٩٠٩، نصّ رقم ٨٩، =



IX – منحوتة من حجر اليشب (الجاد) يُلحظ فيها تمثيل الوجه المثلث الفلقات.

VIII – من تصاوير إحدى نساء الكادوڤيو، ١٩٣٥.



X ـ تمثال ماووري من الخشب، القرن الثامن عشر (؟)



XI ـ زينة لغطاء رأس (من خشب)، الساحل الشمالي الغربي، القرن التاسع عشر. يلاحظ الرأسان البشريان الصغيران اللذان يزينان الضفيرة



XII ـ نماذج أهلية من الوشم، حفر على الخشب، أواخر القرن التاسع عشر.
في الصف الأعلى: وجهان لرجلين. في الصف الأدنى: وجه امرأة.





XIII – حفر ماووري على الخشب، القرن الثامن عشر أو التاسع عشر.

وإذن، فقد تابعنا حتى النهاية هذه الثنائية التي بلغت أقصى درجات التجريد والتي طرحت علينا بإلحاح متزايد. فرأينا في سياق تحليلنا أن ثنائية الفن التمثيلي والفن غير التمثيلي قد تحولت إلى ثنائيات أخرى: نحت ورسم، وجه وزخرفة، شخص وشخصية، وجود فردي ووظيفة مجتمعية، جماعة ومراتب. كل هذا يؤول بنا إلى القول بأن هناك ثنائية، وهي في الوقت نفسه اعتلاق، بين التعبير التشكيلي والتعبير الخطي، وإن هذه الثنائية هي التي تزوّدنا «بالقاسم المشترك» بين مختلف تجليّات مبدأ المضاعفة في التمثيل.

في النهاية يمكن أن تصاغ مشكلتنا على النحو التالي: ما هي الظروف التي تحتّم على العنصر التشكيلي والعنصر الخطّي أن يكونا على اعتلاق في ما بينهما؟ ما هي الظروف التي تجعلهما مرتبطين لا محالة بعلاقة وظيفية بحيث أن صيغ تعبير الواحد تحوّل دائماً صيغ تعبير الآخر والعكس بالعكس؟ إن مقارنة الفن الماووري والفن الـچيكوري أصبحت تحتوي الآن على عناصر الإجابة: فقد رأينا في الواقع أن الوضع ينبغي أن يكون على هذه الحال عندما يكون العنصر التشكيلي مؤلفاً من الوجه أو من الجسد البشري، ويكون العنصر الخطي مؤلفاً من الزخرفة الوجهية أو الجسدية (من تصوير أو وشم) التي تطبق عليهما. والواقع أن الزخرفة **معدّة** من أجل الوجه لكن الوجه، بمعنى آخر، معدّ سلفاً للزخرفة، لأنه إنما يكتسب كرامته المجتمعية ودلالته الروحية من الزخرفة وعبرها. إن الزخرفة معدّة للوجه لكن الوجه لا يوجد إلا بها. فهذه الثنائية إنما هي في نهاية الأمر ثنائية الممثل ودوره. أما مفتاحها فنجده في مقولة **القناع**.

والواقع أن كل الثقافات التي تحدثنا عنها هنا هي ثقافات تستخدم الأقنعة. فإما أن يتمّ التعبير عن التقنيع بصورة غالبة بواسطة الوشم (كما هي الحال عند الـچيكورو والماووري) وإما أن يصار إلى التشديد على القناع نفسه بصورة لا مثيل لها في مكان آخر كما هي الحال في الساحل الشمالي الغربي. أما الصين الغابرة فإنها لا تخلو من مؤشرات على الدور الذي كانت تقوم به الأقنعة في ما مضى، وهو دور يذكّرنا أيّما تذكير بدورها في المجتمعات الألاسكية. مثال ذلك «شخصية الدب» التي توصف في شولي «بعيونها الأربعة

= ص ٢٥٤- ٢٥٥. روت، الرمزية الماوورية، ص ٢٨٠، لندن، ١٩٢٦.

- John R. Swanton, Tlingit Myths and Textes, Bulletin 59, Bureau of American Ethnology, 1909, text no 89, PP. 254-255. E.A. Rout, Maori symbolism, P. 280, London, 1926.

المعدنية الصفراء» والتي تذكّرنا بالأقنعة الجمعية عند الأسكيمو والكواكيوتل[٢٥].

إن هذه الأقنعة ذات المصاريع والتي تمثل عدداً من أوجه الجدّ الطوطمي الأول، فترينا إياه تارة في حالة الهدوء وتارة في حالة الغضب، وطوراً بصورة بشرية وطوراً آخر بصورة حيوانية، إنما تشهد بشكل واضح على الصلة القائمة بين مضاعفة التمثيل والتقنُّع. إذ إن دورهما يقوم على تقديم سلسلة من الأشكال الوسيطة التي تؤمّن الانتقال من الرمز إلى الدلالة، من السحري إلى العادي، من الغيبي إلى المجتمعي. فوظيفتهما هي في الوقت نفسه وظيفة تقنيع ووظيفة كشف القناع. ولكن عندما يكون المقصود بها كشف القناع، فإن القناع هو الذي ينشقّ إلى نصفين كما لو أن انشقاقه مضاعفة مقلوبة، في حين أن الممثل نفسه يتضاعف عبر **مضاعفة التمثيل** التي ترمي كما رأينا، إلى القيام **بعرض** القناع **وبسطه**، بالمعنى الفعلي والمعنى المجازي، على حساب لابسه.

هكذا نعود فلنتقي مع تحليل بواس، ولكن بعدما وصلنا إلى الأساس الذي يقوم عليه. صحيح أن مضاعفة التمثيل على السطح ما هي إلا حالة خاصة من ظهوره على الساحة المقوّسة، مثلما أن هذا الظهور الأخير ما هو إلا حالة خاصة من ظهوره على المساحة المثلثة الأبعاد: ولكن على المساحة المثلثة الأبعاد بلا منازع، حيث لا مجال إلى الفصل لا جسمانياً ولا مجتمعياً بين الزخرفة والشكل، وأعني مساحة **الوجه البشري**. وفي الوقت نفسه تتضح لنا بنفس الطريقة، أوجه شبه أخرى بين مختلف الأشكال الفنيّة التي تحدثنا عنها رغم ما قد تبدو عليه من غرابة.

فنحن لا نجد في الفنون الأربعة المذكورة أسلوباً زخرفياً واحداً، بل أسلوبين. إن أحد هذين الأسلوبين يتجه نحو التعبير التمثيلي، أو الرمزي على الأقل، مع غلبة الموتيف كسمة عامة مشتركة. وهذا الأسلوب هو، في الصين القديمة، الأسلوب أ، حسب تصنيف كارلغرين[٢٦]، وهو في الساحل الشمالي الغربي وزيلندا الجديدة أسلوب التصوير والنقوش القليلة النتوء، كما أنه عند الـچيكورو أسلوب التصاوير على الوجه. لكننا نجد إلى جانبه

---

(٢٥) فلورانس ڤاتربوري، رموز الصين القديمة وآدابها: بقايا وخواطر، نيويورك، ١٩٤٢.

- Florance Waterbury, Early chinese symbols and Literature: Vestiges and spéculations, New York, 1942.

(٢٦) ب. كارلغرين، دراسات جديدة حول البرونزيات الصينية، متحف أثريات الشرق الأقصى، ١٩٣٧.

- Bernahard Karlgreen, New studies on chinese Bronzes, The Museum of far Eastern Antiquities, Bulletin 9, Stockholm, 1937.

أسلوباً آخر يمتاز بسمة أشد شكلية وزخرفة وتغلب عليه الاتجاهات الهندسية: إنه الأسلوب ب في تصنيف كارلغرين، وأسلوب زخرفة الروافد والدعامات في زيلندا الجديدة، والزخرفات المحيّكة أو المجدولة في زيلندا الجديدة والساحل الشمالي الغربي، كما أنه عند الچيكورو أسلوب يسهل التعرف إليه إذ نجده عادة في الخزفيات المزيّنة والتصاوير الجسدية (التي تختلف عن تصاوير الوجه) والجلود ذات التصاوير. فكيف نفسّر هذه الثنائية، وخاصة تواترها؟ ذلك إن الأسلوب الأول لا يُعتبر زخرفياً إلا من حيث المظهر. فقد رأينا أنه لا يُعتمد في كل فن من الفنون الأربعة إلا للاضطلاع بوظيفة تشكيلية. أما وظيفته [الفعلية] فهي، بالعكس، وظيفة مجتمعية وسحرية ودينية. فالزخرفة إنما هي إسقاط خطّي أو تشكيلي لواقع من نسق آخر على نحو ما تنجم مضاعفة التمثيل عن اسقاط قناع مثلث الأبعاد على صفحة ذات بعدين (أو من ثلاثة أبعاد لكنها لا تمثّل النموذج البشري تمثيلاً صادقاً)، ومثلما أن الفرد الحياوي يُسقَط هو الآخر على المسرح المجتمعي عبر زيّه التنكرّي. وهكذا تخلو الساحة أمام ولادة وتطور فن زخرفي حقيقي رغم أن المرء يتوقع والحق يقال، أن تنتقل إليها عدوى الرمزية التي تتخلّل الحياة المجتمعية بأسرها.

وهناك سمة أخرى مشتركة بين زيلندا الجديدة والساحل الشمالي الغربي على الأقل، تظهر من خلال معالجة جذوع الأشجار المنحوتة إلى أشكال متراكبة يمثل كل منها مقطعاً بكامله من الجذع. إن آخر بقايا النحت الكادوفي لا تسمح لنا على الإطلاق بصياغة فرضيات حول اشكالها البدائية، فضلاً عن أن معلوماتنا ما زالت سطحية جداً حول معالجة الخشب من قبل نحاتي [أسرة] شانغ [الصينية] والتي كشفت لنا حفريات آن - ينغ بعض الأمثلة عنها(٢٧). غير أنني أخص بالذكر [منحوتة] برونزية من مجموعة لُو التي نشرها هنتزي(٢٨): إذ يُخيّل للمرء عندما يراها أنه حيال عامود منحوت أشبه ما يكون بالخزفيات التي تشكل نسخاً مصغرة عن الصواري الطموطمية التي كانت تصنع في ألاسكا وكولومبيا البريطانية. ففي جميع الحالات نجد أن مقطع الجذع الأسطواني الشكل يقوم بنفس دور النمط النموذجي، أو الحدّ الأقصى، الذي وجدنا أن الوجه أو الجسد البشري هو الذي يقوم به. لكن مقطع الجذع لا يقوم بالدور المذكور إلا لأن الجذع يُعتبر بمثابة الكائن، بمثابة

---

(٢٧) كريل. مونومنتا سيريكا، المجلد الأول، ١٩٣٥.

- H. G. Greel, Monumenta serica, vol. 1, P. 40. 1935.

(٢٨) برونزيات الشرق الأقصى، المرجع المذكور.

- Hentze, Frühchinesische Bronzen, Loc. cit. Tafel 5.

«العامود الناطق». هنا أيضاً نجد أن التعبير التشكيلي والأسلوبي، ما هو إلا ترجمة عيانية لملكوت الشخصيات.

غير أن تحليلنا كان لا بد أن يظل ناقصاً لو أنه أتاح لنا مجرّد تحديد مضاعفة التمثيل باعتبارها سمة مشتركة بين الثقافات التي تعتمد الأقنعة. فمن وجهة النظر الشكلية المحض لم يتردّد أحد في اعتبار تاوتييه(*) البرونزيات الصينية القديمة بمثابة القناع. وكان بواس، من جهته، قد فسّر تمثيل القرش تمثيلاً مضاعفاً في فن الساحل الشمالي الغربي باعتباره نتيجة لواقع مفاده أن الرموز المميزة لهذا الحيوان تظهر بشكل أوضح إذا نُظر إليها وجاهةً(٢٩) (انظر الشكل III). غير أننا قمنا بأكثر من ذلك: فنحن لم نجد في طريقة المضاعفة تمثيلاً خطياً للقناع وحسب، بل وجدنا فيها كذلك تعبيراً وظيفياً عن نمط حضاريّ محدّد. إذ أن المضاعفة لا تُمارس في جميع الثقافات التي تعتمد الأقنعة. فنحن لا نجدها (في هذه الصيغة المكتملة على الأقل) لا في فن المجتمعات البويبلوية في جنوب غرب أمريكا، ولا في فن

(*) t'aot'ieh

(٢٩) المرجع المذكور، ص ٢٢٩. ـ غير أنه يجدر بنا أن نميّز بين شكلين من المضاعفة: المضاعفة بمعناها الفعلي حيث يتمثل وجه معين، أو فرد بكامله أحياناً، بصورتين جانبيتين ملتصقتين، والمضاعفة على نحو ما نراها في الشكل III: ففي هذا الشكل نرى وجهاً واحداً مصحوباً بجسدين اثنين. وليس من الأكيد على الإطلاق أن هذين الشكلين يصدران عن مبدأ واحد. وفي المقطع الذي لخصناه في بداية هذا المقال يميّز ليونهارد آدم تمييزاً حكيماً بينهما. فالمضاعفة التي يقدّم لنا الشكل III مثلاً موفقاً جداً عليها تذكّرنا في الواقع بطريقة مشابهة لها معروفة جيداً في الأثريات الأوروبية والشرقية: إنها طريقة الدابة ذات الجسدين التي عمل بوتييه على إعادة كتابة تاريخها (تاريخ دابّة، في: مجموعة أ. بوتييه، مكتبة مدرستي روما وأثينا، الكرّاس رقم ١٤٢).

- E. Pottier, Histoire d'une bête, in: Receuil E. Pottier, Bibliotheque des Ecoles d'Athènes et de Rome, Fac. 142.

ويقول بوتييه أن الدابة ذات الجسدين متحدّرة من التمثيل الكلداني لدابة كان يُرى رأسها وجاهة وجسدها بصورة جانبية. ثم أضيف فيما بعد إلى الرأس المذكور جسد ثان منظور إليه من جانبه هو الآخر. فإذا صحّت هذه الفرضية وجب عندئذ أن نعتبر تمثيل القرش الذي حلّله بواس بمثابة الاستنباط المستقلّ أو بمثابة الشهادة العريقة في شرقيتها على انتشار إحدى الموضوعات الآسيوية. إن من شأن هذا التفسير الأخير أن يجد تأييداً لا يُستهان به في تواتر موضوعة أخرى هي موضوعة «زوبعة الدواب» (انظر أنا روس، Anna Roes, Tierwirbel, I Pek, 1936-37) التي نجدها في فن السهوب وفي فن بعض المناطق الأمريكية (لا سيما في موندڤيل). هذا ومن الممكن كذلك أن تكون الدابة ذات الجسدين ناجمة بشكل مستقل، سواءً في آسيا أو في أمريكا، عن تقنية مضاعفة التمثيل التي لم يُعثر لها على أثر في حفريات الشرق الأوسط، لكن الصين حفظت لنا بعض آثارها التي لا نزال قادرين على مشاهدتها حتى اليوم في بعض مناطق المحيط الهاديء وأمريكا.

غينيا الجديدة[٣٠]، رغم أن الأقنعة تقوم بدور كبير في هاتين الحالتين المذكورتين. فالأقنعة تمثّل الأباء الأولين أيضاً. والممثل إنما يتقمّص شخصية أحد هؤلاء الآباء عندما يلبس القناع. فما الفرق إذن؟ ذلك أنه بعكس الحضارات التي ذكرناها هنا، لا وجود لسلسلة من الامتيازات والشعارات والاعتبارات التي تبرّر، عبر الأقنعة، تراتباً مجتمعياً قائماً على أقدمية سلسلة الأنساب. فالشأن الغيبي لا يُعتدّ به، قبل كل شيء، في تأسيس نسق من الملل والطبقات، لأن عالم الأقنعة يشكل **مجمعاً للآلهة** أكثر مما يشكل **مؤسسة للآباء الأولين**. لذا نجد أن الممثل لا يتقمّص شخص الإله إلا في مناسبات الأعياد والاحتفالات. وهو لا يستمدّ لا ألقابه ولا مرتبته ولا موقعه من سلّم الأوضاع المجتمعية، من الإله المذكور عبر خلقه للحياة المجتمعية خلقاً متواصلاً ودائماً. فهذه الأمثلة لا تشجب الموازنة التي أقمناها إذن بل تؤيدها. إذ أن استقلالية العنصر الخطيّ والعنصر التشكيلي كلٌّ منهما عن الآخر يتفق مع تلك العلاقة المرنة بين النصاب المجتمعي والنصاب الغيبي، مثلما تعبّر مضاعفة التمثيل عن تلبّس الممثل لدوره وتلبّس المرتبة المجتمعية للأساطير وللعبادة وللسلالات. وهذا التلبّس يصل إلى درجة من التطابق بحيث أن فصل الفرد عن شخصيته [التي يتلبّسها] يستوجب تقطيعه إرباً.

وحتى لو كنا لا نعرف شيئاً عن المجتمع الصيني الغابر فإن مجرّد استعراضنا لفنّه يمكننا بالتالي من التعرّف فيه إلى صراعات الأبهة والنفوذ وخصومات المراتب والتنافس على الامتيازات المجتمعية والاقتصادية التي تقوم جميعاً على ما في الأقنعة من دلالات وعلى تقديس المجبوب. لكننا نملك لحسن الحظ بعض المعلومات التي لا بأس بها عن هذا المجتمع. فقد كتب برسڤال ييتس في تحليله للخلفيات النفسانية للفن البرونزي يقول: «ويبدو أن الباعث الدائم على ذلك هو السعي إلى تمجيد الذات وإعلاء شأنها، حتى ولو أوحت لنا بعض المظاهر بأن في الأمر مواساة للآباء الأوّلين أو رفعاً لمعنويات العائلة»[٣١]. وهو يشير

---

(٣٠) إن الفن الميلانيزي يقدّم لنا اشكالاً مشوّشة من المضاعفة والتفكيك. انظر مثلاً أوعية الخشب في جزر الأميروتي [الإمارة] التي نشرها غلاديس رتشارد (الفن الميلانيزي: دراسة في في الحفر على الخشب والحراشف:

- Gladys A. Reichard, Melanisian Design: A study of style in wood and tortoise shelln carving, columbia university contributions to anthropology, no 18, 2 vol., 1933, vol. II.

وهذه الملاحظة للكاتبة نفسها: «عند معشر التّامي، نجد أن الوصلات تتمثّل بموتيف من موتيفات العين. ونظراً للأهمية التي يتخذها الوشم لدى الماووري، ونظراً لأنه يمثل على المنحوتات، فإنني أميل ميلاً شديداً إلى الاعتقاد بأن اللولب الذي يستخدم من التصاوير على الوجوه البشرية إنما يشدّد على الوصلات المذكورة». (المرجع المذكور، المجلد الثاني، ص ١٥١).

(٣١) برسڤال ييتس.منتخبات من البرونزيات الصينية، لندن، ١٩٣٩.

- W. Perceval Yetts, The cull chinese Bronzes, London, 1939, P. 75.

في مكان آخر إلى «أن هناك التاريخ المألوف لبعض أُسَر التنغ التي ظلت تعتبر بمثابة رموز للسؤدد حتى أواخر الحقبة الاقطاعية في القرن الثالث قبل الميلاد»[٣٢].

وقد وجدت في مدافن آن ـ ينغ برونزيات تخلّد ذكر الأعضاء الذين تعاقبوا على جبٍّ واحد من جبوب الآباء الأولين[٣٣]. كما تفسّر الفروقات في نوعية العيّنات المستخرجة من تلك المدافن، على ما يقول كريل، بناء على «إن الغث والسمين كانت ينتجان جنباً إلى جنب في آن ـ ينغ لأناس ينتمون إلى الأوضاع الاقتصادية على اختلاف درجاتها واعتباراتها»[٣٤]. وهكذا يلتقي التحليل النياسي المقارن مع النتائج التي توصل إليها الباحثون المتخصصون في أمور الصين، كما أنه يؤيد كذلك نظريات كارلغرين المبنية على دراسة الموضوعات دراسة إحصائية وتسلسلية والتي تذهب، خلافاً لما يقوله لوروا ـ غوران[٣٥] وآخرون، إلى أن وجود القناع التمثيلي كان قد سبق عملية تفكيكه إلى عناصر زخرفية، ولم يكن ناجماً أبداً عن تلاعب الفنان حين اكتشف من خلال تنسيقه بين بعض الموضوعات المجرّدة تنسيقاً عرَضياً، ان هناك عدداً من أوجه الشبه بينهما[٣٦]. وقد بيّن كارلغرين في عمل آخر كيف أن زخرفة القطع القديمة بأشكال جوانية قد تحوّلت في البرونزيات المتأخرة إلى تواريق عربية [آرابسك] متموّجة، وربط بين ظاهرات التطور الأسلوبي وانهيار المجتمع الإقطاعي[٣٧]. حتى يُخيّل للمرء أن التواريق العربية التي نراها في الفن الجيكوري والتي ما زالت توحي بصور الطيور والتزيينات المتموّجة ما هي إلا نهاية المطاف لتحول مواز للتحول المذكور. وهكذا تكون باروكية الأسلوب والتصنّع فيه بقيّة شكلية ومتكلّفة من بقايا نسق مجتمعي إبّان انحطاطه أو تحوّله فلا تشكّل على الصعيد الذوقي إلا صدى حشرجاته الأخيرة.

---

(٣٢) پرسڤال ييتس، فهرس مجموعة جورج امورفوپولوس، ٣ مجلدات، لندن ١٩٢٩، الأول، ص ١٩٤٢.

- W. Perecval Yetts, The Georges Eumorfopoules collection catalogue, vol. London, 1929, I. P. 43.

(٣٣) پرسڤال ييتس، آن ـ ينغ، نظرة جديدة، لندن، ١٩٤٢.

- W. Perceval Yetts, An-Yang: A Retrospect, china society occasional papers, New series, no 2, London, 1942.

(٣٤) كريل، مونومنتا سيريكا، المرجع المذكور، ص ٤٦.

(٣٥) لوروا ـ غوران، الفن الحيواني في البرونزيات الصينية، مجلة الفنون الأسيوية، باريس، ١٩٣٥.

- A. Leroi-Gourhan, L'Art animalier dans les Bronzes chinois, Revue des arts asiatiques, Paris, 1935.

(٣٦) كارلغرين، دراسات جديدة...، المرجع المذكور، ص ٧٦ـ ٧٧.

(٣٧) كارلغرين، الهويي والهان، متحف أثريات الشرق الأقصى، الكراس ١٣، ستوكهولم، ١٩٤١.

- Bernhard Karlgreen, Huai and Han, The Museum of for Eastern Antiquities, Bulletin 13, Stockholm, 1941.

إن الخلاصات التي يخلص إليها هذا العمل لا تستبق في شيء اكتشاف بعض الروابط التاريخية التي لم يشتبه أحد بوجودها حتى الآن والتي تظل روابط ممكنة[٣٨]. كما أن السؤال يطرح أيضاً لمعرفة ما إذا كانت هذه المجتمعات التراتبية والمبنية على الهيبة والاعتبار قد ظهرت كلٌّ على حدة في بقاع مختلفة من العالم، أم أن بعضها يشترك في انتمائه إلى مهد واحد كان قد نشأ في مكان ما من هذا العالم. إنني أعتقد مع كريل[٣٩] بأن أوجه الشبه بين فن الصين القديم وفن الساحل الشمالي الغربي، بل وبين فن عدد من المناطق الأمريكية الأخرى، أوجه بارزة وواضحة كل الوضوح بحيث يستدعي ذلك أن يظل الاحتمال الذي أشرنا إليه ماثلاً في أذهاننا. ولكن حتى لو كان هناك مجال لافتراض وجود الانتشار فإن هذا الانتشار لا يسعه أن يكون انتشاراً لبعض التفاصيل أو بعض السمات المستقلة التي سافر كلٌّ منها لحسابه الخاص بعد أن انتزع نفسه بإراداته من ثقافة معينة لكي يأتي وينضم إلى ثقافة أخرى، بل يكون الانتشار عندئذ انتشاراً لمجاميع عضوية يرتبط ضمنها الأسلوب والاصطلاحات الذوقية والتنظيم المجتمعي والحياة الروحية ارتباطاً بنيانياً. لقد كتب كريل متحدثاً عن وجه شبه ملفت للنظر بين فنيّ الصين الغابرة والساحل الشمالي الغربي فقال: «إن العيون المنفردة العديدة التي استخدمها مصوّرو الساحل الشمالي الغربي تذكرنا حكماً باستخدامها المماثل في فن الشانغ مما يجعلني أتساءل عما إذا لم يكن في أصل ذلك كله باعث سحري مشترك لدى كلا الشعبين»[٤٠]. ربما، لكن الروابط السحرية، شأنها شأن التوهمات البصرية، لا وجود لها إلا في وعي البشر. والمطلوب من البحث العلمي أن يعرّفنا إلى أسبابها.

* * *

---

(٣٨) والواقع أن مشكلة العلاقات القديمة عبر المحيط الهادىء قد طرحت مؤخراً من جديد بعد أن اكتُشفت في متحف اقليمي في جنوب شرق فورموزا منحوتة خشبية قد تكون من أصل محلي. تمثل هذه المنحوتة ثلاثة أشخاص واقفين، أما الشخصان الواقفان على كلا الطرفين فينتميان إلى الأسلوب الماووري في أصفى أشكاله. وأما الشخص الواقف في الوسط فيبدو أنه ضرب من الانتقال بين الفن الماووري وفن الساحل الشمالي الغربي من أمريكا. انظر، لنغ ـ شون ـ شنغ، الصور البشرية الخ، نشرة معهد النياسة، الأكاديمية الصينية، عدد ٢. أيلول ١٩٥٦. نانكنغ، تايبي، تايوان.

- Ling-Shun-Sheng, Humen Figures with Protruding Tongue, etc., Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sincia, no 2, sept. 1956, Nankang, Taipei, Taiwan.

(٣٩) مونومنتاسيريكا، المجلد الأول، ص ٦٥ـ ٦٦.

(٤٠) المرجع إياه، ص ٦٥.

الحيّة المتلئة سمكاً[1]

في مقالة نشرت مؤخراً وكرسّها مؤلفها للتقاليد الشفهية لدى معشر التوبا والپيلاغا[2] يُبرز ألفرد مترو بعض الموازنات بين الموضوعات الأسطورية الرئيسية التي ما زال بوسعنا أن نجمعها من بين أوساط الشاكو المعاصرين وبين موضوعات المناطق الأندينية التي تحدّث عنها المؤلفون القدماء. هكذا يتداول معاشر التوبا والڤيليلا والماتاكو أسطورة «الليل الطويل» التي كان قد جمعها أڤيلا من منطقة هواروشيري، كما يتناقل معشر الشيريغانو حكاية تمرّد الأواني المنزلية على أصحابها، وهي حكاية نجدها في موضع آخر في الپوپول - ڤوه وعند مونتيزينوس. ويضيف المؤلف الذي ننقل عنه هذه المعاينات أن الخبرية الأخيرة «مصوّرة كذلك على إناء شيموي».

وهناك أسطورة أخرى جمعها مترو توضح على نحو عجيب موتيفا زخرفياً فريداً نعرف منه نسختين على الأقل تعودان إلى الفترة ما قبل الكولومبية، كما أن الدراسة المتأنيّة للمجموعات البيروڤية التي نجدها في المتاحف الرئيسية من شأنها أن تسمح، على الأرجح، بالتعرّف على أمثلة أخرى منها. والمقصود هنا هو خرافة الحية ليك «التي يبلغ حجمها حجم الطاولة» والتي حملها أحد الأهالي بعد أن هاله منظرها للوهلة الأولى، ونقلها إلى

(١) نشرت هذه المقالة تحت هذا العنوان في: أعمال المؤتمر الثامن والعشرين للمستمركين، باريس، ١٩٤٧ (جمعية المستمركين، ١٩٤٨) ص ٦٣٣- ٦٣٦.

- Actes du XXVIII e Congrès des Américanistes, Paris, 1947 (Societé des Américanistes, 1948) PP. 633-636.

(٢) أ. مترو. أساطير هنود التوبا والپيلاغا في الغران شاكو، أعمال جمعية الفولكلور الأمريكية، مجلد ٤٠، فيلادلفيا، ١٩٤٦.

- A. Métraux, Myths of the Toba and Pilaga Indiens of the Gran chaco, Mémoirs of the Américan Folklore society, vol. 40, Philadelphia, 1946.

حافة النهر الذي كانت الحية المذكورة قد غامرت بالابتعاد عنه: «سألته الحية: ألا تريد أن تحملني؟ ـ وكيف أحملك وأنت بهذا الوزن! ـ لا، إنني خفيفة ـ. ولكنك كبيرة جداً! أجاب الرجل. ـ أجل، إنني كبيرة، لكنني خفيفة الوزن. ـ ولكنك مليئة بالسمك. (صحيح لقد كانت ليك ممتلئة سمكاً. فالسمكات قابعات تحت ذيلها، وعندما تنتقل من مكان إلى آخر تحملهن معها). أجابت الحية: إذا أنت حملتني أعطيتك كل السمكات التي بداخلي». بعد ذلك بوقت يروي الرجل مغامرته ويصف الحيوان الخرافي بقوله: «إنها ممتلئة سمكاً، والسمك موجود في ذيلها»[٣].

يضيف مترو في تعليقه الممتاز الذي يلي الحكاية: «وقد حصلت على المعلومات التالية عن ليك الأسطورية: أن ليك حيوان غيبي، حيّة هائلة الحجم تحمل اسماكاً داخل ذيلها. وبعض الأشخاص الذين يواتيهم الحظ قد يلتقون بليك وقد جنحت على اليابسة شتاءً، عندما تنحسر المياه عن معظم البحيرات الشاطئية. فترجوهم ليك أن يحملوها إلى إحدى البحيرات التي تكون لا تزال ممتلئة بالماء. فالذين لا يكفي مرآى الحية لدبّ الرعب في قلوبهم يجيبونها عادة بأنها ثقيلة الوزن جداً بحيث لا يسعهم حملْها، لكن ليك تستطيع في كل مرة، وبناء على سحرها، أن تجعل نفسها خفيفة الوزن. وعندما تغوص من جديد في المياه العميقة تعد الذين ساعدوها بأن تعطيهم من السمك ما شاؤوا وكلما طلبوا شرط أن لا يذيعوا بين الناس كيفية حصولهم على ذلك السمك...»[٤].

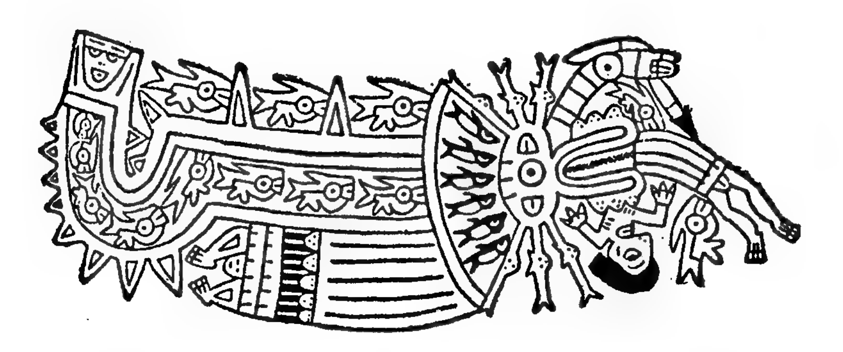
ربما كان الإتيان على ذكر هذه الأسطورة أمراً مغرياً بصدد الحديث عن الإناءين الذين يرى القارىء رسمهما هنا. فالأول (الشكل ٢٢) هو إناء من نازكا مستدير القعر، اسطواني الشكل يستدقّ تدريجياً باتجاه فوهته التي يبلغ قطرها ٩ سنتم. أما طول الإناء كله فيبلغ ١٧ سنتم. وزخرفته تستخدم خمسة ألوان فوق دهان فخاري أبيض: الأسود والباذنجاني والأمغر الغامق والأمغر الفاتح والرمادي البيج. ويمثل الإناء رسماً لحيوان خرافي له جسد بشري رأسه مزوّد بمجسّات وينتهي عند طرفه بفكّ ذي أسنان رهيبة، وعند طرفه الخلفي الآخر بزائدة ذيلية تبدأ مستقيمة الشكل ثم لا تلبث أن تنعقف وتنتهي برأس ثان

---

(٣) أ. مترو، المرجع المذكور، ص ٥٧.

(٤) المرجع المذكور، ص ٥٩.

أصغر من الأول. ثم إن هذا الذيل المتعرّج مليء بأشواك منتصبة تجري بينها الأسماك. فضلاً عن أن كل القسم الحلزوني الذي يمثل في الرسم على شاكلة القَطْع، مليء بالأسماك هو الآخر. ويبدو الوحش المذكور منهمكاً بافتراس رجل وقابضاً على جسده الملويّ بأسنانه بينما يبدو عضو ناتيء له شكل الذراع أو اليد متحفّزاً لطعن الضحية برمح. إلى ذلك هناك سمكتان تتأملان هذا المشهد الدرامي ويبدو أنهما تنتظران حصتهما من الوليمة.



شكل رقم ٢٢ ـ مأخوذ عن ديكور إناء من نازكا

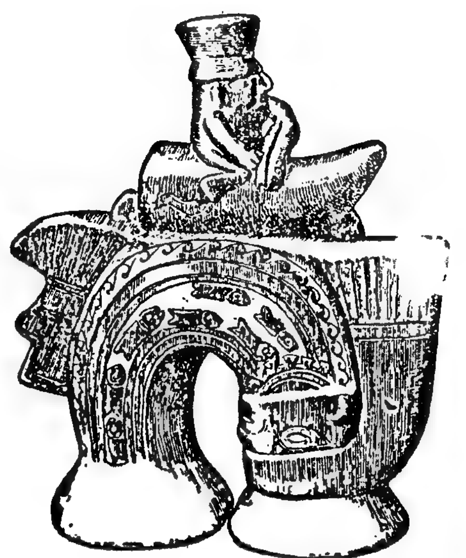
يكاد المرء يعتقد أن كل هذا المشهد إنما هو شهادة على الخبريّة التي جمعها مترو من معرّفيه: «في بعض الأحيان تعمد ليك إلى ابتلاع الناس. فإذا كانوا لا يزالون حاملين سكينهم معهم عندما تبتلعهم الحيّة، فإن بوسعهم أن يشقوا قلبها وأن يجدوا لهم مخرجاً. كما أنهم في الوقت نفسه يستولون على جميع الأسماك التي يجدونها في ذنب الحية»(٥). غير أننا نجد في الوثيقة القديمة أن الحية هي التي تملك الأسلحة على ما يبدو.

أما الإناء الثاني (شكل ٢٣) الذي نستعير رسمه من عند باسلر فهو يعود بالأصل إلى پاكاسمايو. ونحن نجد فيه هذا الكائن الوحشي نفسه، نصف حية ونصف انسان، بجسده المعقوف والممتليء بالسمك هو الآخر. وفي الرسم شريط مزركش بأمواج منمنمة توحي بأن الحيوان موجود في نهر وأن على صفحة هذا النهر رجل يبحر في قارب. في هذه الحالة أيضاً تحمل إلينا الوثيقة الأثرية حاشية أمينة بشكل مدهش للرواية المعاصرة: «لقد

---

(٥) المرجع المذكور ص ٥٩.

أخبرني عمّ كيدوسك أنه رأى ليك ذات مرة رأي العين. فبينما كان يصطاد بقاربه ذات يوم سمع فجأة ضجيجاً مدوّياً ما لبث أن علم أن ليك هي التي أحدثته. فأخذ يجذّف بقوة حتى وصل إلى الشاطيء»(٦).



شكل رقم ٢٣
إناء من پاكاسمايو
(نقلاً عن باسلر)

إن هذه التوافقات التي حُفظت في منطقتين متباعدتين تفصل بينهما عدة قرون من الزمن، تجعل المرء راغباً في الحصول على المسودة المعكوسة وعلى امكانية المقارنة بين هاتين القطعتين اللتين أوردنا رسمهما هنا وبين الشهادة التي تؤيد خرافتهما عند الأهالي المعاصرين. ويبدو أن الأمر ليس مستحيلاً. إذ أن مترو يشير إلى أن فناناً توباوياً قد رسم له ليك بجسدها المتليء سمكاً.

لكن المهم في كل ذلك هو أنه لم يعد ثمة شك في أن الباحث الناسوتي والباحث الأثري يستطيعان أن يتبادلا المساعدة في سبيل توضيح مشكلات مشتركة في تلك المناطق من أمريكا الجنوبية حيث كانت الثقافات العليا والدنيا قد رعت صلات منتظمة أو متقطعة استمرت مدة طويلة. «فالحية ذات الجسد الممتليء سمكاً» ليست إلا موضوعة من بين مئات الموضوعات التي نجد في الخزفيات البيروڤية، شمالاً وجنوباً، شهادات وصفيّة لها تكاد تكون متكاثرة إلى ما لا نهاية. فكيف يشك المرء والحالة هذه في أن يكون مفتاح تفسير العديد من الموتيفات الزخرفية التي ما زالت مستعصية على الأفهام إنما يوجد بتصرفنا وبمتناولنا عبر الأساطير والحكايات التي لا تزال حيّة حتى الآن؟ إن من الخطأ أن يستهين المرء بهذه الطرائق التي يتيح لنا الحاضر بواسطتها منفذاً على الماضي. فهي وحدها القادرة على تسديد خطانا في

(٦) أ. مترو: المرجع المذكور، ص ٦٩.

متاهة الوحوش والآلهة عندما تكون الوثيقة التشكيلية عاجزة، في غياب الكتابة، عن تخطي ذاتها بذاتها. وهي إذ تعيد وصل ما انقطع بين مناطق متباعدة وحقب من التاريخ مختلفة وثقافات غير متكافئة النمو، فإنها تشهد وتوضّح - وربما كان لها في يوم من الأيام أن تفسّر - هذه التوفيقية التي يبدو أن المستمرك محكوم عليه، لشقائه، أن يظل يصطدم بها أثناء بحثه عن السوابق التاريخية لهذه الظاهرة المخصوصة أو تلك[٧].

(٧) في مقالة نشرت عام ١٩٣٢ في مجلة المتحف القومي، المجلد ٢، عدد ٢، سبق لياكوڤليف أن تتطرق إلى نفس المشكلة وصاغ فرضية مفادها أن الحيوان الذي يمثله الرسم عبارة عن صياد رهيب من صيّادي البحر، أي سمكة يتراوح طولها بين أربعة وتسعة أمتار، واسمها الأوركا المصارعة. فإذا كانت فرضيته صحيحة فينبغي أن نعتبر الخرافة البيلاغية التي جمعها مترو عبارة عن صدى لموضوعة بحرية تتردد بين الأقوام الذي يعيشون على اليابسة. وعلى كل حال فالعلاقة بين الوثيقة الحديثة والقطعتين الأثريّتين تظل علاقة مدهشة. (راجع بشكل خاص الشكل رقم ٩، هـ. م. ص ١٣٢ من مقالة ياكوڤليف).

-Yacoveff, la Deidad primitiva de los Nasca, Revista del Museo nacional, t. II, no 2, 1932.

رغم ذلك لا ينبغي أن يغرب عن ذهننا أن نفس الأسطورة، بعنصرها الرئيسي الذي يتردّد فيها: «لكنك ثقيلة الوزن - لا بل أنا خفيفة!» إنما نجدها في أمريكا الشمالية، لا سيما عند معشر السيو، غير أن الوحش البحري لدى هؤلاء القناصين ليس كناية عن أم لأسماك بل عن أم لبياسين. والغريب في الأمر أن أم الأسماك تظهر أيضاً عند الإيروكوا (رغم أنهم ليسوا صيادين) الذين تنصّ اسطورتهم على تفصيل اضافي: «إن لبدتي مثقلة بالسمك»، وهو تفصيل يذكّرنا بالتصاوير الجدارية التي نجدها لدى معشر المايا في بونامپاك حيث نرى أشخاصاً يلبسون غطاءً للرأس مثقلاً بالسمك (بل إن شعرهم قد يكون هو الآخر مثقلاً به)، كما يذكّرنا ببعض الأساطير، خاصة في جنوب شرق الولايات المتحدة، التي تتحدث عن أبطال يستطيع الواحد منهم أن ينمي تكاثر السمك في النهر بأن يغسل شعره فيه.

مشكلات منهجيّة وتعليمية

الفصل الخامس عشر

مقولة البنية في النياسة[1]

لا ينبغي ان نعتبر الأبحاث التي نستطيع ان ندخل منها الى هذا الموضوع بمثابة الحقائق التاريخية، بل ينبغي اعتبارها مجرّد تعليلات افتراضية وظرفية تؤول الى توضيح طبيعة الأمور اكثر مما تؤول الى الكشف عن اصلها الفعلي، فهي إنما تشبه في ذلك الأبحاث التي يقوم بها الفيزيائيون في ايامنا هذه حول نشأة العالم.

ج.ج. روسّو

مقالة حول اصل التفاوت بين البشر

تستثير مقولة البنية المجتمعية مشكلات في غاية الاتّساع والغموض تحول دون إمكانية معالجتها في حدود مقال. وهذا ما يسلّم به ضمنياً برنامج هذه الندوة، عندما كلف باحثين آخرين من المشتركين فيها بمعالجة موضوعات قريبة من موضوعنا. هكذا نجد أن بعض الدراسات كتلك المخصّصة **للأسلوب** أو **للمقولات الثقافية الجامعة** أو **للألسنيات البنيانية**، تتّصل اتصالاً وثيقاً بموضوعنا، وأن قاريء هذه الأسطر يتوجّب عليه أن يرجع إليها كذلك.

إلى ذلك، فعندما يصار إلى الكلام عن البنية المجتمعية ينصبّ الاهتمام قبل كل شيء على الجوانب الشكلية من الظاهرات المجتمعية. فيصار إذن إلى الخروج من مجال الوصف من أجل إيلاء الأهمية لمقولات ومفاهيم لا تنتمي إلى النياسة على نحو خاص. لكن النياسة تودّ استعمالها على غرار عدد من الفروع العلمية الأخرى التي دأبت منذ وقت طويل على

---

(١) نُقل هذا المقال وعُدّل انطلاقاً من المداخلة الأصلية التي جرت بالانكليزية بعنوان:

Social structure, Wenner-Gren Fondation International symposium on Anthropology, New York, 1925.

ونُشر بعد ذلك في كتاب كروبر: الإناسة اليوم، ١٩٥٣.

-A.L. Kroeber ed., Antropology To-Day, Univ. of Chicago Press, 1953.

معالجة بعض مشكلاتها على نحو ما نرغب نحن بمعالجة مشكلاتنا. ولا شك في أن هذه المشكلات تختلف من حيث المضمون، لكن لدينا شعوراً ـ بصرف النظر عن صوابه أو خطأه ـ بأن مشكلاتنا قابلة للتقريب من مشكلات الفروع العلمية المذكورة شرط أن نعتمد نفس نمط الاستنباط الذي تعتمده. إن فائدة الأبحاث البنيانية تقوم بالضبط على هذا الأمل الذي تشيعه في نفوسنا إذ تهيئ لنا أن بعض العلوم المتقدمة علينا من هذه الناحية ربما كانت قادرة على تزويدنا ببعض النماذج سواء من حيث المناهج أو من حيث الحلول.

ما الذي نعنيه إذن بالبنية المجتمعية؟ وبماذا تختلف الدراسات المتصلة بها عن سائر الوصفيات والتحليلات والنظريات التي تتناول العلاقات المجتمعية، بمعناها الواسع، والتي تختلط بموضوع الإناسة إياه؟ إن الباحثين ليسوا متّفقين أبداً على مضمون هذه المقولة. حتى إن بعض الذين ساهموا في تقريرها باتوا يأسفون اليوم على ما فعلوا. هكذا يقول كروبر، مثلاً، في الطبعة الثانية من كتابه «الإناسة»:

«قد لا تكون مقولة «البنية» أكثر من مجرّد انسياق وراء مغريات الموضة: كأن يكون لدينا لفظة ذات معنى محدّد كل التحديد، فإذا بها تكتسب بين ليلة وضحاها سحراً عجيباً يرافقها طيلة عقد من الزمن ـ كلفظة «الدينامية الهوائية» [ايروديناميك] مثلاً ـ، ثم يشرع القوم باستعمالها كيفما اتفق لأن لها وقعاً لطيفاً على السمع. لا شك في أن من الممكن تناول الشخصية النمطية من حيث بنيتها. لكن الأمر نفسه يصحّ على أي تنضيد جسماني أو أيّ كائن عضوي أو أي مجتمع أو ثقافة، كما يصحّ على قطعة من البلّور أو آلة من الآلات. فكل شيء ـ إلا إذا كان عديم الشكل تماماً ـ لا بدّ أنه تكون له بنية. وهكذا يبدو لي أن كلمة «بنية» لا تضيف شيئاً بالمرة على ما هو موجود في ذهننا عندما نستعملها، اللهم إلا ذلك الجرس اللطيف (كروبر، ١٩٤٨، ص ٣٢٥)[٢]».

إن هذا النص يقصد مباشرة ما يسمّى «ببنية الشخصية الأساسية»[*]. لكنه ينطوي على نقد جذري يطرح التساؤل حول مقولة البنية في الإناسة من حيث استعمالها بالذات.

---

(٢) قارن هذه الفقرة مع صيغة أخرى للمؤلف نفسه: «... تعبير «البنية المجتمعية» الذي ينحو نحو الحلول محلّ تعبير «التنظيم المجتمعي» دون أن يضيف شيئاً، على ما يبدو، سواء من حيث المضمون أو من حيث الدلالة..» (١٩٤٣، ص ١٠٥).

طوال هذا الفصل المثقل بالمراجع لم نثبت في الهوامش أسماء المؤلفات الكاملة التي يستطيع القارئ أن يجدها في لائحة المراجع العامة المثبتة في آخر الكتاب، مستعيناً باسم الكاتب وبتاريخ نشر كتابه.

(*) Structure de la personnalité de base.

لذا لم يعد التعريف بالبنية أمراً لازماً بسبب الالتباسات الراهنة وحسب. فمن وجهة النظر البنيوية التي ينبغي اعتمادها هنا، ولو من باب إخراج المشكلة إلى حيّز الوجود، لا شأن لمقولة البنية بالتعريف الاستقرائي المبنيّ على مقارنة وتجريد عدد من العناصر المشتركة بين شتى أوجه استعمال هذه اللفظة. فنحن هنا إزاء واحد من أمرين: إما أن لا يكون لقولنا بنية مجتمعية أيُّ معنى، وإما أن يكون لهذا المعنى نفسه بنية. فالواجب إذن هو إدراك بنية هذه المقولة، لا أن نضيع في متاهة تلك الجردة الرتيبة من الكتب والمقالات التي تتناول العلاقات المجتمعية، إذ إن تعداد أسمائها فقط يقتضي من الصفحات أكثر مما يقتضيه هذا الفصل. وربما كان لنا في مرحلة لاحقة أن نقارن بين تعريفنا المؤقت وبين التعريفات التي يبدو أن عدداً من المؤلفين الآخرين يعتمدونها اعتماداً صريحاً أو ضمنياً. فنقوم بهذه المعالجة في القسم المخصّص للقرابة، إذ أنه السياق الرئيسي الذي تظهر من خلاله مقولة البنية. والواقع أن اهتمام النيّاسين بالبنية يكاد يقتصر على المشكلات المتعلقة بمسألة القرابة.

I ـ في التعريف ومشكلات المنهج

المبدأ الأساسي هو أن مقولة البنية المجتمعية لا شأن لها بالواقع التجريبي، بل بالنماذج المبنيّة انطلاقاً من هذا الواقع. هكذا يتبيّن لنا الفرق بين مقولتين متقاربتين جداً بحيث كثيراً ما يصار إلى الخلط بينهما. أعني بهما مقولة **البنية المجتمعية** ومقولة **العلاقات المجتمعية**. **فالعلاقات المجتمعية** هي المادة الأولية التي تستعمل من أجل بناء النماذج التي تجعل **البنية المجتمعية** نفسها بارزة وظاهرة. فهذه الأخيرة لا يسعها بحال من الأحوال أن تُرَدَّ إلى مجمل العلاقات المجتمعية التي تقع تحت المعاينة في مجتمع معيّن. والأبحاث التي تدور حول البنية لا تطالب بحقل خاص بها من بين شؤون المجتمع ووقائعه. بل إنها بالأحرى تشكل منهجاً قابلاً للتطبيق على مشكلات نياسية شتّى، كما أنها ترتبط بأشكالٍ من التحليل البنياني المرعيّة الإجراء في حقول مختلفة.

فالمسألة تتوقف والحالة هذه على معرفة ما هي هذه النماذج التي تشكل الموضوع الخاص للتحليلات البنيانية. وهذه المشكلة لا شأن لها بالنياسة بل بنظرية المعرفة [الإبستمولوجيا]. إذ أن التعريفات التالية لا تستعير شيئاً من المادة الأولى التي تشكل مدار أبحاثنا. والواقع أننا نعتقد أن النماذج يُفترض بها أن تستجيب لأربعة شروط حتى يصح إطلاق اسم البنية عليها:

أولاً، إن البنية تتصف بما يتّصف به السستام، أي أنها تتكون من عدد معيّن من العناصر بحيث أن كل تعديل يطرأ على عنصر منها يستتبع تعديلاً في جميع العناصر الأخرى.

ثانياً، إن كل نموذج من النماذج إنما ينتمي إلى طائفة من التحولات التي يتلاءم كلٌّ منها مع نموذج من نفس العائلة، بحيث يشكل مجموع هذه التحولات طائفة من النماذج.

ثالثاً، إن الخصائص المذكورة أعلاه تتيح لنا أن نستشفّ كيف ستكون استجابة النموذج عندما يطرأ تعديل معيّن على أحد عناصره.

أخيراً، إن النموذج ينبغي أن يُبنى بحيث تمكّننا وظافته من الإلمام بجميع الشؤون التي تقع تحت المعاينة[٣].

أ) المعاينة والإختبار

لا بد من التمييز دائماً بين هذين المستويين. فمعاينة الوقائع وبلورة المناهج الصالحة للاستعمال في بناء النماذج أمران لا يختلطان أبداً مع عملية الاختبار التي تتوسّل هذه النماذج نفسها. وأعني بـ «عملية الاختبار بناء على النماذج» مجمل الطرائق التي تمكّن الباحث من المعرفة بكيفية استجابة نموذج ما للتعديلات التي تطرأ عليه، أو التي تمكّنه من المقارنة بين نماذج من نفس النمط أو من أنماط مختلفة. إن هذا التمييز أمر لا غنى عنه من أجل تبديد عدد من الالتباسات. ألسنا نجد تناقضاً بين المعاينة الناسوتية التي تتصف دائماً بصفة العيانية والفرادنية، وبين الأبحاث البنيانية التي كثيراً ما تتصف بصفة التجريد والشكلية، مما يجعل البعض ينكرون إمكانية الانتقال من الأولى إلى الثانية؟ إن هذا التناقض

---

(٣) قارن مع فون نيومن: «إن بعض النماذج (كالألعاب مثلاً) هي عبارة عن تركيبات نظرية تفترض وجود تعريف محدّد وكامل لكنه غير شديد التعقيد: كما ينبغي أن تكون التركيبات المذكورة مماثلة للواقع من جميع الأوجه التي تهمّ البحث المرعيّ الإجراء. وعلى سبيل المراجعة نقول: إن التعريف ينبغي أن يكون واضحاً وكاملاً بحيث يجعل المعالجة الرياضية ممكنة. ولا ينبغي أن تكون التركيبية معقدة على لا طائل، بحيث يكون من الممكن دفع المعالجة الرياضية إلى ما بعد مرحلة الصياغة والحصول على نتائج عددية كاملة. أما المماثلة للواقع فهي مطلوبة حتى يكون لوظافة النموذج دلالة ما. لكن المماثلة المذكورة قد تقتصر عادة على بعض الجوانب التي تعتبر أساسية في حينها ـ وإلا أصبحت الشروط التي ذكرناه أعلاه متنافرة في ما بينها». (نظرية الألعاب والسلوك الاقتصادي، ١٩٤٤).

- Neumann et Morgenstern, théory of Grames and Economic Behavoir, Princton, 1944.

يسقط ما أن ندرك أن هذه المواصفات المتضاربة إنما تنتمي لمستويين مختلفين، والأصح أن يقال أنها تتوافق مع مرحلتين من مراحل البحث. فالقاعدة الرئيسية التي تحكم مستوى المعاينة ـ وتكاد تكون القاعدة الوحيدة ـ هي ضرورة أن تكون كل الوقائع معايَنة وموصوفة بمعزل عن أية أحكام نظرية مسبقة قد تحوّر من طبيعتها أو من أهميتها. هذه القاعدة تستتبع قاعدة أخرى هي: ضرورة أن تُدرس الوقائع بحد ذاتها (أي أن تدرس العمليات العيانية التي أدت إلى وجودها) فضلاً عن دراستها من حيث علاقتها بالمجموع (أي أن يصار إلى ربط كل تغيّر يقع تحت المعاينة بالظروف الإجمالية التي أدت إلى ظهوره).

لقد عمد ك. غولدستين (١٩٥١، ص ١٨ـ ٢٥) إلى صياغة هذه القاعدة وما يلزم عنها صياغة واضحة بلغة الأبحاث النفسانية ـ الجسمانية. وهي تنطبق أيضاً على أشكال أخرى من التحليل البنياني. أما من وجهة النظر التي هي وجهة نظرنا فإن هذه القواعد تسمح لنا بعدم وجود أي تناقض ـ بل بوجود اعتلاق وثيق ـ بين الإهتمام بالتفاصيل العيانية الذي هو شأن من شؤون الوصف الناسوتي، وبين المصداقية والعمومية اللتين ننادي بإضفائهما على النموذج المبنيّ على الوصف المذكور.

والواقع أن بوسع المرء أن يستنبط كثيراً من النماذج المختلفة التي تصلح، من نواح شتّى، لوصف وتفسير طائفة من الظاهرات. غير أن أفضل هذه النماذج يظل النموذج الأصيل، أي ذاك الذي يتوفر فيه، رغم كونه أبسط النماذج، شرط مزدوج: أن لا يستخدم من الشؤون إلا تلك التي تنصبّ عليها المعاينة، وأن يتكفل بتوضيحها جميعاً. فالمهمة الأولى إذن هي معرفة ما هي الشؤون المذكورة.

ب) الوعي واللاوعي:

والنماذج قد تكون واعية وقد تكون لا واعية، حسب المستوى الذي تشتغل عليه. لقد بيّن بواس الذي يعود إليه الفضل في هذا التمييز، أن الطائفة الواحدة من الظاهرات إنما تخضع للتحليل البنياني بصورة أفضل كلما كان المجتمع مفتقداً لنموذج واعٍ يفسّرها أو يبرّرها (١٩١١، ص ٦٧). وقد يفاجأ البعض عندما يسمعنا نأتي على ذكر بواس باعتباره واحداً من معلّمي الفكر البنيوي. إذ أن هناك من يعزو له دوراً مضاداً. لقد حاولت أن أبيّن في عمل آخر[٤] أن فشل بواس، من وجهة النظر البنيوية، لا يتفسّر عن طريق الجهل أو

---

(٤) التاريخ والنياسة، الفصل الأول من هذا الكتاب.

العداء. فقد كان بواس، في تاريخ البنيوية، رائداً وبشيراً. لكنه حاول أن يفرض على الأبحاث البنيانية شروطاً متشدّدة جداً. وقد كان لبعض هذه الشروط أن تُعتمد لدى خلفائه، لكن بعضها الآخر كان من القسوة والصعوبة بمكان بحيث إنه كان يشكل عقبة في وجه التقدّم العلمي في أي ميدان من الميادين.

نقول إذن إن النموذج قد يكون واعياً أو لا واعياً، دون أن يؤثر هذا الشرط على طبيعته. كل ما يمكن قوله في هذا الصدد هو أن البنية المتوارية توارياً سطحياً في اللاوعي ترفع من احتمالات وجود النموذج الذي يحجبها عن الوعي الجماعي. والواقع أن النماذج الواعية ـ التي تسمّى عادة «المعايير» ـ هي من أفقر النماذج وأدقعها، نظراً لوظيفتها التي تتلخص في تأبيد المعتقدات والأعراف عوضاً عن أن تشرح دوافعها ونوابضها. وهكذا يصطدم التحليل البنياني هنا بوضع متضارب يعرفه الباحث اللغوي حق المعرفة: كلما كانت البنية السطحية واضحة كلما أصبح إدراك البنية العميقة أشد صعوبة، بسبب النماذج الواعية المشوّهة التي تشكّل عائقاً يحول بين المعاين وبين موضوعه.

فعلى النياس أن يميز دائماً بين هذين الوضعين اللذين قد يقع بينهما. فقد يكون عليه أن يبني نموذجاً ملائماً لبعض الظاهرات التي لم يتبلور طابعها السستامي لدى المجتمع الذي يدرسه. وهذا من أبسط الأوضاع التي كان بواس قد أشار إلى أنها تُعتبر أيضاً أفضل الميادين للبحث النياسي. غير أن هناك أوضاعاً أخرى قد لا يقع النيّاس فيها على مواد خام وحسب بل يقع أيضاً على نماذج سبق للثقافة المعنيّة أن اشتغلت على بلورتها على شاكلة اجتهادات وتفسيرات. وقد أشرت إلى أنّ مثل هذه المشكلات قد تكون في غاية التلبك والالتباس، لكن هذه الحالة لا تحصل دائماً. فهناك الكثير من الثقافات المسمّاة بدائية والتي بلورت نماذج ـ لقواعد الزواج المرعيّة لديها، مثلاً ـ أفضل من تلك التي بلورها النيّاسون المحترفون[٥]. فهناك بالتالي سببان يدعوان إلى احترام هذه النماذج التي تُعتبر «من شغل البيت». أولاً لأنها قد تكون صالحة، أو قد تمهد السبيل على الأقل، للوصول إلى البنية. إذ لكل ثقافة منظروها الذين تستحق آثارهم من الانتباه مثل ما يوليه النيّاس لزملائه النيّاسين. ثم إنه حتى لو كانت النماذج التي تُبنى مُغرضة أو غير دقيقة فإن الإغراض أو نوع الغلط الذي يعتريها يشكّلان جزءاً لا يتجزأ من الوقائع التي ينبغي دراستها، بل لعلها أكثر هذه

---

(٥) للاطلاع على الأمثلة وعلى النقاش المفصل لهذه المسألة، انظر ليفي ستروس (١٩٤٩، ب، ص ٥٥٨ وما يليها).

الوقائع دلالة. ولكن عندما يولي النيّاس كل انتباهه لهذه النماذج التي تعتبر من نواتج الثقافة الأهلية فليس له أن ينسى أن المعايير الثقافية لا تُعتبر بصورة تلقائية كناية عن بُنى، بل الأوْلى أن تعتبر بمثابة المستندات المؤيِّدة التي تساعد على اكتشاف البنى المذكورة، وسواء كانت هذه المستندات وثائق خام أو مساهمات نظرية، فهي تظل من طراز المستندات التي يتقدّم بها النيّاس نفسه.

لقد أدرك دركهايم وموسّ كل الإدراك أن تصوراتِ الأهالي الواعية تستحق قسطاً من الانتباه أرفع من ذاك الذي تستحقّه النظريات المتأتية عن مجتمع المعايِن ـ بما هي تصورات واعية هي الأخرى. وحتى لو كانت الأولى غير وافية بالغرض فإنها تقدّم لنا أفضل سبيل للتوصّل إلى مقولات الفكر الأهلي (اللاواعية)، وذلك بحكم ارتباطها البنيوي بتلك المقولات. ولكن من دون أن نستهين بأهمية هذا الطرح ولا بطابعه المجدِّد، ينبغي لنا أن نعترف بأن دركهايم وموسّ لم يمضيا به قدماً على نحو ما كانا يرغبان. إذ أن تصورات الأهالي الواعية قد تظل من الناحية الموضوعية بعيدة عن الواقع اللاواعي بُعد التصورات الأخرى عنه، رغم أن تصورات الأهالي تظل مدعاة للانتباه والإهتمام بناء على السبب الذي ذكرناه[٦].

ج) البنية والقياس:

يقال أحياناً إن مقولة البنية تسمح بإدخال القياس في النياسة. لقد نشأت هذه الفكرة عن استعمال بعض المعادلات الرياضية ـ أو التي تبدو كذلك ـ في بعض المؤلفات النياسية التي صدرت مؤخراً. وربما كان من الممكن في بعض الحالات أن نعزو لبعض الثوابت قيماً عددية، كما في أبحاث كروبر حول تطور موضة الأزياء النسائية التي تشكل حدثاً مهماً في تاريخ الدراسات البنيوية (رتشاردسون وكروبر، ١٩٤٠) وفي بعض الأبحاث الأخرى التي سنأتي على ذكرها.

رغم ذلك، ليس هناك أي ارتباط ضروري بين مقولة **القياس** ومقولة **البنية**. فقد ظهرت الأبحاث البنيانية في العلوم المجتمعية كحصيلة غير مباشرة لبعض الاجتهادات في الرياضيات الحديثة، وهي اجتهادات كانت قد أولت أهمية متزايدة لوجهة النظر النوعية، مبتعدة بذلك عن المنظور الكميّ الذي تعتمده الرياضيات التقليدية. وقد تبيّن في ميادين

---

(٦) انظر حول هذا الموضوع الفصلين السابع والثامن من هذا الكتاب.

شتّى كالمنطق الرياضي ونظرية المجاميع ونظرية المجموعات والطوبولوجيا أن بعض المشكلات التي لا تحتمل إيجاد حلّ قياسي لها قد تخضع رغم ذلك للمعالجة الصارمة. ونذكّر هنا بعناوين أهم المؤلفات بالنسبة للعلوم المجتمعية: «نظرية الألعاب واقتصاد السلوك» لڤون نيومان ومورغنسترن، (١٩٤٤) و «سيبرنطيقيات، الخ.» لڤينر (١٩٤٨)، و «النظرية الرياضية في الاتصال» لشانون وويڤر(*) (١٩٥٠).

د) النماذج الآلية والنماذج الإحصائية:

أما التمييز الرابع الذي يتعلّق بصعيد النموذج بالمقارنة مع صعيد الظاهرات فهو التالي: إن النموذج الذي تنتمي عناصره التكوينية إلى صعيد الظاهرات يُطلق عليه اسم «النموذج الآلي»، بينما يطلق اسم «النموذج الإحصائي» على ذاك الذي تنتمي عناصره إلى صعيد آخر. لنأخذ قوانين الزواج بمثابة المثل. ففي المجتمعات البدائية قد تتمثّل هذه القوانين على شاكلة نماذج يَمْثل فيها الأفراد الذين يجري توزعهم بالفعل على طبقات قرابة أو على عشائر. فمثل هذه النماذج تكون آلية. أما في مجتمعنا فمن المستحيل أن نلجأ إلى نموذج من هذا النوع، لأن شتّى أنماط الزواج تتوقف فيه على عوامل أعمّ: حجم المجموعات الأولية والثانوية التي ينتمي إليها الزوجان العتيدان، السيولة المجتمعية، كمية المعلومات، الخ. فمن أجل التوصل إلى تحديد ثوابت سستامنا الزواجي (وهذا أمر لم يحاول القيام به أحد حتى الآن) ينبغي لنا والحالة هذه أن نحدد متوسّطات وعتبات: وهكذا يكون النموذج المختص بهذه المسألة من طبيعة إحصائية.

وربما كانت هناك أشكال وسيطة بين هذين الشكلين. هكذا نجد أن بعض المجتمعات (ومنها مجتمعنا) تستخدم نموذجاً آلياً لتحديد درجات [القرابة] الممنوعة، وتعتمد نموذجاً إحصائياً بالنسبة لما يتعلق بالزواجات الممكنة. والظاهرات الواحدة قد تنتمي، على كل حال، إلى هذين النمطين من النماذج، وفقاً لطريقة نظمنا لها إما في ما بينها، وإما مع ظاهرات أخرى. فالسستام الذي يحبّذ الزواج من الأشياء المتقاطعين في مجتمع لا تتفق فيه هذه الصيغة المثالية إلا مع نسبة معينة فقط من الزواجات الملحوظة يتطلب اللجوء في آن

(*) - J. von Neuman et O. Morgenstern: Theory of Games and Economic Behavoir, 1944.
- N. Wiener: Cybernetics, etc, (1948).
- C. Shannon et W. Weaver: The Mathematical Theory of Cumunicotion (1950).

واحد إلى نموذج آلي ونموذج احصائي من أجل تفسيره بصورة معقولة.

هذا والأبحاث البنيانية ليس لها أن تكون موضع اهتمام إلا إذا كان من الممكن ترجمة البنى إلى نماذج تخضع خصائصها الشكلية للمقارنة بصرف النظر عن العناصر التي تكوّنها. ومهمة [الباحث] البنيوي تقوم على تعيين وعزل مستويات الواقع التي تتمتّع بقيمة ستراتيجية إذا هو نظر إليها من زاوية الموقع الذي يحتلّه، أي بتعبير آخر، تلك المستويات التي يمكن تمثيلها على صورة نماذج بصرف النظر عن طبيعة هذه النماذج.

وفي بعض الأحيان أيضاً نستطيع أن نعاين نفس المعطيات من وجهتي نظر مختلفتين تتمتعان كلاهما بقيمة ستراتيجية رغم أن النماذج التي تتلاءم مع كل منهما قد تكون آلية حيناً وإحصائية حيناً آخر. ففي العلوم الدقيقة والطبيعية أوضاع من هذا النمط. فنجد مثلاً أن نظرية الأجسام المتحركة تنتمي إلى الميكانيك إذا كانت الأجسام الفيزيائية قليلة العدد. فإذا تجاوز هذا العدد صعيداً معيناً من الكبر كان من الواجب اللجوء إلى الديناميات الحرارية [الترمودیناميك]، أي إلى الاستعاضة عن النموذج الآلي السابق بنموذج احصائي، وذلك رغم أن طبيعة الظاهرات لم تتغيّر في كلا الحالتين.

وكثيراً ما نجد مثل هذه الأوضاع في العلوم الإنسانية والمجتمعية. لنأخذ الانتحار مثلاً: فنحن نستطيع أن نعالجه من منظورين مختلفين. منظور تحليل الحالات الفردية الذي يتيح لنا أن نبني ما يمكن تسميته بالنماذج الآلية للانتحار، والي تتكون عناصرها من نمط شخصية المنتحر وتاريخه الفردي وخصائص المجموعات الابتدائية والثانوية التي انتمى إليها وهكذا دواليك. لكنّ بوسعنا أيضاً أن ننطلق من منظور آخر، فنبني نماذج إحصائية تعتمد على مدى تواتر الانتحارات خلال فترة معينة وفي مجتمع أو أكثر، أو أيضاً في أوساط مجموعات ابتدائية وثانوية مختلفة الأنماط، الخ. فمهما يكن المنظور الذي اخترناه، نكون بذلك قد عزلنا مستويات تتخّذ دراسة الانتحار بناءً عليها دلالة معينة، أي أنها تسمح لنا ببناء نماذج قابلة للمقارنة: ١ـ بالنسبة لعدة أشكال من الانتحار، ٢ـ بالنسبة لمجتمعات مختلفة، ٣ـ بالنسبة لأنماط شتى من الظاهرات المجتمعية. فالتقدم العلمي لا يقوم فقط والحالة هذه على اكتشاف ثوابت مخصوصة على كل مستوى من المستويات، بل يقوم أيضاً على عزل مستويات لم يكن قد تمّ رصدها حتى حينه، مما يجعل دراسة بعض الظاهرات المعيّنة التي تتم على هذه المستويات تحتفظ بقيمة ستراتيجية. وهذا ما حصل عند نشأة التحليل النفسي الذي اكتشف واسطة لبلورة بعض النماذج التي تتجاوب وتتلاءم مع حقل جديد من حقول البحث، أي حقل الحياة النفسية لدى المريض مأخوذة بكلّيتها.

إن هذه الاعتبارات تساعدنا على تحسين فهمنا للثنائية (ونكاد نقول: التناقض) التي تحكم الدراسات البنيانية. فهذه الدراسات تألو على نفسها في البداية عزل بعض المستويات ذات الدلالة، مما يقتضي تقطيع الظاهرات وتجزئتها. وهكذا يتطلّع كل نمط من الدراسات البنيانية نحو الاستقلالية. نحو الاستقلال عن جميع الأنماط الأخرى، ونحو الاستقلال أيضاً عن معالجة نفس الشؤون بالاعتماد على مناهج أخرى. غير أن أبحاثنا ليس لها إلا فائدة واحدة، وهي بناء النماذج التي تخضع خصائصها الشكلية، من زاوية المقارنة والتفسير، لإمكانية ردّها إلى خصائص نماذج أخرى تنتمي بدورها إلى مستويات ستراتيجية مختلفة. هكذا يكون لنا أن نأمل بإزالة العوائق التي تفصل بين الفروع المعرفية المتجاورة وبإنشاء تعاون حقيقي في ما بينها.

نضرب مثلاً على هذه المسألة. لقد كانت مشكلة الصلات بين التاريخ والنياسة موضوعاً لنقاشات كثيرة في المدة الأخيرة. ورغم الانتقادات التي تناولني بها البعض[7] فإنني ما زلت أحرص على القول بأن مقولة الزمن ليست بيت القصيد في هذا النقاش. ولكن إذا لم يكن المنظور الزمني الخاص بالتاريخ هو الذي يميّز الفرعين العرفيين المذكورين فعلى مَ يقوم الفرق بينهما إذن؟ للإجابة، ينبغي أن نعود إلى الملاحظات التي أتينا عليها في المقطع السابق وأن نُعيد وضع التاريخ والنياسة في موضعهما من العلوم المجتمعية الأخرى.

إن الناسوت والتاريخ يختلفان، أولاً، عن النياسة والاجتماعيات من حيث أن الفرعين

---

(٧) بالنسبة لهذه النقاشات يمكن الرجوع إلى: ك. ليفي ـ ستروس. «التاريخ والنياسة» (الفصل الأول من هذا الكتاب)، و «العرق والتاريخ» باريس، ١٩٥٢. لقد أثار هذان المقالان انتقادات وتعليقات من قبل: ك. لوفور، «التبادل وصراع البشر»، مجلة الأزمنة الحديثة، شباط ١٩٥١، و «المجتمعات البلا تاريخ والتاريخية»، دفاتر أممية في الإجتماعيات، مجلد ١٢، السنة السابعة، ١٩٥٢. جان پويّون، «نتاج كلود ليفي ـ ستروس»، الأزمنة الحديثة، تموز ١٩٥٦. وروجيه باستيد، «ليفي ـ سرتوس أو الناسوتي الباحث عن الزمن الضائع»، مجلة الحضور الأفريقي، نيسان ـ أيار ١٩٥٦. ج. بالانديه، «عظمة النيّاس وتعاسته»، مجلة دفاتر الجنوب، السنة ٤٣، عدد ٣٣٧، ١٩٥٦.

- C. Lefort, L'Echange et la lutte des hommes, les temps Modernes, Fév. 1951. Sociétés sans histoire et histoircité, Cahier internationaux de sociologic, vol. 12, 7e année, 1952.

- Jean Pouillon, L'œuvre de claude Lévi-Strauss, les temps Modernes, Juillet, 1956.

- Roger Bastide, Lévie-Strauss ou l'ethnographe «à la recherche du temps perud», Présence africaine, Avril-Mai, 1956.

- G. Bahandier, Grandeur et servitude de l'ethnologue, chaiers du sud, 43e année 337, 1956.

الأولين يقومان على جمع الوثائق وتنظيمها، في حين أن الفرعين الثانيين تترجّح فيهما دراسة النماذج المبنيّة انطلاقاً من هذه الوثائق وبواسطتها.

كما أن الناسوت والنياسة يتلاءمان ثانياً، مع مرحلتين من بحث واحد يؤول في النهاية إلى بلورة نماذج آلية، في حين أن التاريخ (والفروع المعرفية الأخرى التي تصنف عادة باعتبارها فروعاً «مساعدة») يؤول إلى بلورة نماذج احصائية. وبالتالي فإن من الممكن ردّ العلاقات القائمة بين هذه الفروع المعرفية الأربعة إلى تضادّين: تضادّ بين المعاينة التجريبية وبناء النماذج (باعتباره التضادّ الذي يتصف به المسعى الاستهلالي)، وتضادّ بين طابع النماذج الاحصائي وطابعها الآلي، باعتبار هذين الطابعين عند نقطة الوصول. فإذا نحن عمدنا بصورة اعتباطية إلى وسم الحدّ الأول من كل تضادّ بالدالول + والحد الثاني بالدالول – حصلنا على الجدول التالي:

	تاريخ	اجتماعيات	ناسوت	نياسة
معاينة تجريبية/بناء النماذج	+	–	+	–
نماذج آلية/نماذج إحصائية	–	–	+	+

وهكذا يتبيّن لنا كيف أن العلوم المجتمعية التي يُفترض بها جميعاً أن تتبنّى بالضرورة منظوراً زمنياً، تتميز بعضها عن بعض من حيث استعمال مقولتين من الزمن.

فالنياسة تستدعي زمناً «آلياً» أي قابلاً للإرتداد ولا يتصف بالطابع التراكمي، أي أن نموذج سستام القرابة الأبيّ النسب لا ينطوي على ما يشير إلى أنه كان أبيّ النسب دائماً، أو ما إذا كان مسبوقاً بسستام أميّ النسب، أو ما إذا كان قد مرّ أيضاً بسلسلة من التأرجح بين هذين الشكلين. في حين أن زمن التاريخ، بالعكس، زمن «احصائي»: أي أنه زمن مبرم لا مردّ له فضلاً عن أنه ينطوي على اتجاه محدّد. فالتطور الذي من شأنه أن يعيد المجتمع الإيطالي المعاصر إلى الجمهورية الرومانية إنما هو تطور لا يقبله العقل، شأنه شأن امكانية ارتداد العمليات التي تخضع للقانون الثاني من قوانين الدينامية الحرارية.

والنقاش الآنف الذكر إنما هو تدقيق في التمييز الذي اقترحه فيرث بين مقولة البنية المجتمعية، حيث لا يقوم الزمن بأي دور، وبين مقولة التنظيم المجتمعي، حيث يُطلب منه التدخل (١٩٥١، ص ٤٠). وكذلك الأمر بالنسبة للسجال الطويل الذي دار بين أنصار

بواس في رأيه المضاد للتطورية والسيد لسلي وايت. فقد أولى بواس ومدرسته اهتماماً خاصاً بالنماذج الآلية التي لا تتّخذ مقولة التطور أية قيمة استكشافية فيها، إذ أن المقولة المذكورة إنما تتخذ كل معناها في مجال التاريخ والإجتماعيات، شرط أن لا تكون العناصر المتصلة بها مصاغة بلغة الطوبولوجيا «الثقافية» التي لا تستعمل إلا نماذج آلية فقط. لذا كان من الواجب، بالعكس، إدراك هذه العناصر على مستوى له من العمق ما يكفي للتأكُّد من أنها تظل محافظة على ماهيتها مهما كان السياق الثقافي الذي تندرج فيه (كالجينات التي هي عناصر تظل محافظة على ماهيتها كما تظل قابلة للظهور بتركيبات مختلفة تنجم عنها الأنماط العرقية، التي تعتبر بمثابة نماذج إحصائية). ومن الضروري في النهاية أن يكون من الممكن [illegible]ـع جردة بسلسلات إحصائية طويلة. وبالتالي فقد كان بواس ومدرسته محقّان في التنكّر لمقولة التطور باعتبارها خالية من الدلالة على صعيد النماذج الآلية التي لا يستعمل بواس ومدرسته نماذج سواها، بينما يخطيء السيد وايت إذ يدّعي إعادة ادخال مقولة التطوّر لأنه يصرّ على استعمال نماذج من نفس النمط الذي يستعمله خصومه. ولو شاء التطوريون أن يعزّزوا أوضاعهم لكان الأمر في غاية السهولة إذا هم قبلوا بالاستعاضة عن النماذج الآلية بنماذج إحصائية، أي بنماذج عناصرها مستقلّة عن تراكيبها، فضلاً عن أنها تظل محافظة على ماهيتها عبر مدة طويلة من الزمن[٨].

هذا والتمييز بين النموذج الآلي والنموذج الإحصائي يقدّم لنا فائدة أخرى: فهو يتيح لنا أن نسلّط بعض الضوء على دور المنهج المقارن في الأبحاث البنيانية. لقد بالغ كل من ردكليف ـ براون ولوي في تقدير هذا الدور. فكتب الأولى يقول (١٩٥٢، ص ١٤):

«لقد درجت العادة على اعتبار الإجتماعيات النظرية كناية عن علم استقرائي. والحق أن الإستقراء هو الطريقة المنطقية التي تساعد على استنباط الأحكام العامة انطلاقاً من معاينة الأمثلة الخاصة. ويبدو أن الأستاذ ايڤانز ـ برتشارد يعتقد أحياناً أن المنهج المنطقي في الاستقراء الذي يعتمد المقارنة والتصنيف والتعميم لا يمكن تطبيقه على الظاهرات البشرية وعلى الحياة المجتمعية... أما أنا فأرى أن النياسة تقوم على الدراسة المقارنة والسستامية لعدد كبير من المجتمعات».

وكان ردكليف ـ براون قد قال في دراسة سابقة حول الدين (١٩٤٥، ص ١):

---

(٨) وهذا، على كل حال، هو المنحى الذي يحكم تطور التطورية الحياوية المعاصرة كما نجدها في أعمال هالدان وسمبسون، الخ.. (J.B.S. Haldane, G.G. Simpson).

«إن المنهج الاختباري إذ يطبّق على الاجتماعيات الدينية.. يعلّمنا أن علينا وضع فرضياتنا على محك عدد كافٍ من الأديان المختلفة أو من العبادات الدينية المخصوصة، على أن يُقابَل كلٌ منها مع المجتمع المخصوص الذي يظهر فيه. إن مثل هذا المشروع يتخطّى طاقات الباحث المفرد ويستوجب التعاون بين باحثين عديدين».

ووفقاً لهذه الذهنية نفسها يبدأ لوي بالتشديد (١٩٤٨أ، ص ٣٨) على أن «الأدبيات النياسية تحفل باعتلاقات مزعومة ليس لها أي أساس اختباري». ثم يركّز على ضرورة «توسيع القاعدة الاستقرائية» التي نبني عليها تعميماتنا (١٩٤٨أ، ص ٤٨). وهكذا يتفق هذان المؤلفان على إرساء النياسة على أساس استقرائي، فيختلفان بذلك لا فقط عن دركهايم الذي يقول: «عندما نستدلّ على صحة قانون من القانون عبر اختبار محكم فإن هذا الدليل يصبح صالحاً بإطلاق»(*) (١٩١٢، ص ٥٩٣)، بل عن غولدستين أيضاً. وقد أشرنا إلى أن هذا الباحث كان قد صاغ بأوضح ما تكون الصياغة ما يمكن تسميته بـ «قواعد المنهج البنيوي» بأن اتخذ وجهة نظر عامة إلى حدّ يكفي لجعل القواعد المذكورة صالحة خارج نطاق الميدان المحدود الذي اختاره بالأصل لتكون تلك القواعد صالحة ضمنه وحسب. لقد لاحظ غولدستين أن ضرورة اللجوء إلى دراسة مفصّلة تتناول كل حالة من الحالات أمر يستتبع بالنتيجة تقليص عدد الحالات التي يمكن تناولها على هذا النحو. أفلا يخاطر الباحث عندئذ إذ يعكف على حالات بالغة الخصوصية، تحت طائلة أن تحول خصوصيتها هذه دون الوصول ـ انطلاقاً من مثل هذا الأساس الضيق ـ إلى نتائج صالحة بالنسبة لجميع الحالات الأخرى؟ يجيب غولدستين (١٩٥١، ص ٢٥): «إن هذا الاعتراض يتجاهل الوضع الفعلي تجاهلاً تاماً: أولاً، لأن مراكمة الوقائع ـ حتى ولو كانت غفيرة العدد ـ لا تفيد في شيء إذا كان إثباتها قد تمّ بصورة مغلوطة، وهي لا تؤدي أبداً إلى معرفة الأشياء على نحو ما تجري عليه في الوقت الراهن... فينبغي اختيار بعض الحالات التي تمكّننا من إطلاق أحكام قاطعة. لكن ما نثبته عندئذ بالنسبة لحالة معينة يصبح صالحاً أيضاً بالنسبة للحالات الأخرى».

نتيجة لا يوافق على تنكّبها إلا الأقلّون من النيّاسيين. رغم ذلك فالبحث البنيوي يصبح من قبيل العبث إذا لم يكن الباحث واعياً كل الوعي بمعضلة غولدستين هذه: إما أن ندرس حالات عديدة، فتكون دراستنا لها سطحية دائماً ولا تؤدي بنا إلى نتيجة تذكر،

(*) «Quand une loi a été prouvée par un expérience bien faite, cette preuve est valable universellement».

وإما أن نتعمّد الاقتصار على تحليل معمّق لعدد بسيط من الحالات، فنثبت بذلك أن الاختبار المحُكم يتخذ في نهاية الأمر قيمة البرهان.

ولكن كيف نفسّر تمسك هذا العدد الكبير من النياسين بالمنهج المقارن؟ ألا يعود تمسّكهم هذا هنا أيضاً، إلى خلطهم بين التقنيات الأيلة إلى بناء ودراسة النماذج الآلية والنماذج الإحصائية؟ إن موقف دركهايهم وغولدستين صامد لا يتزعزع عن تبنيّ النماذج الأولى: بالمقابل، من البديهي أنه لا يسعنا أن نصطنع نموذجاً إحصائياً بدون إحصاءات، أي بتعبير آخر، بدون مراكمة عدد كبير جداً من الوقائع. غير أن المنهج لا يسعه أن يسمّى منهجاً مقارناً حتى في مثل هذه الحال: إذ أن الوقائع المجمعّة لا تتخذ قيمة إلا إذا كانت تنتمي جميعاً إلى نمط واحد. وهكذا نعود لنجد أنفسنا من جديد أمام نفس الاختيار الذي يتلخّص في دراسة حالة **واحدة** دراسة معمّقة، على أن يقوم الفرق الوحيد على تقطيع أوصال هذه «الحالة» التي تصبح عندئذ عناصرها المكوّنة مطروحة إما على صعيد النموذج الذي تحتذيه وإما على صعيد مختلف (حسب المثال النموذجي المعتمَد لدينا).

لقد حاولنا حتى الآن أن نوضح بعض المسائل المبدئية التي تتعلق بطبيعة مقولة البنية المجتمعية بالذات. هكذا يتيسّر لدينا أمر الانصراف إلى وضع جردة بأنماط البحث الرئيسية ومناقشة بعض النتائج التي تسفر عنها.

II ـ الهيئيّات المجتمعية أو بنى المجموعة

في هذا القسم الثاني من مقالنا لن نستعمل كلمة «مجموعة» Groupe بمعنى المجموعة المجتمعية، بل بمعنى أعمّ يدل على الطريقة التي تتجمّع بموجبها الظاهرات في ما بينها. من جهة أخرى، ينجم عن القسم الأول من هذا العمل أن موضوع الأبحاث البنيانية هو دراسة العلاقات المجتمعية عن طريق النماذج.

والحال أنه يستحيل إدراك العلاقات المجتمعية خارج وسط مشترك يكون لها بمثابة السستام المرجعي. فالزمان والمكان هما السستامان المرجعيان اللذان يتيحان لنا التفكير بالعلاقات المجتمعية، زرافات ووحداناً. ثم أن بُعدي الزمان والمكان هذين ليسا البعدين اللذين تستعملهما العلوم الأخرى. بل هما كناية عن مكان «مجتمعي» وزمان «مجتمعي»، مما يعني أنهما لا يتّصفان بحد ذاتهما بشيء من الخصائص ما عدا خصائص الظاهرات

المجتمعية التي تسكنهما. وقد درجت المجتمعات البشرية على فهم هذين البعدين بطرق مختلفة جداً، كلٌّ حسب بنيته الخاصة، فلا ينبغي للنياس والحالة هذه أن ينشغل باله إذا وجد نفسه مضطراً لاستخدام أنماط منهما غير مألوفة لديه، بل إنه قد يضطر أحياناً لابتداع أنماط جديدة تقتضيها حاجات البحث في بعض أحايينه.

لقد سبق للبعض أن لاحظوا أن الرمّة الزمنية قد تكون قابلة للارتداد أو ذات وجهة حسب المستوى الذي نرتأي وضع أنفسنا عليه من وجهة نظر البحث الجاري، والذي يُفترض به أن يكون أفضل المستويات من حيث قيمته الستراتيجية. وقد نجد أنفسنا حيال احتمالات أخرى: زمان مستقلّ عن زمان المعاين ولا حدود له. زمان منوط بزمان المعاين الخاص (حِياوي) ومحدد. زمان قابل أو غير قابل للتحليل إلى أجزاء قد تكون بحد ذاتها متشاكلة فيما بينها أو مخصوصة بما يميزها، الخ. وقد بيَّن أيڤانز ـ برتشارد أن من الممكن أن تكون مثل هذه الخصائص الشكلية مرجعاً يحال عليه التباين النوعي الذي يلحظ المعاين وجوده بصورة سطحية بين زمانه الخاص والأزمنة التي تنتمي إلى فئات أخرى: كالتاريخ والخرافة والأسطورة (١٩٣٩، ١٩٤٠). ومن الممكن التوسّع بهذا التحليل المستوحى من دراسة أحد المجتمعات الأفريقية ليشتمل على مجتمعنا الخاص (برنو وبلانكار، ١٩٥٣).

أما بالنسبة للمكان، فقد كان دركهايم وموسّ أول من وصف خصائصه المتغيّرة التي لا بد من أخذها بالاعتبار في تفسير بنية عدد كبير من المجتمعات المسمّاة بدائية (١٩٠١ـ ١٩٠٢). لكنهما كانا قد استوحيا افكارهما في باديء الأمر من كوشنغ ـ الذي يصطنع البعض في أيامنا هذه أمر الاستخفاف بآرائه. والواقع أن أعمال فرانك هاملتون كوشنغ تنمّ عن ذهن ثاقب وعن إبداع اجتماعي كان لهما أن يهيّئا لصاحبهما مكانة على يمين مورغان بين كبار رواد الأبحاث البنيانية. أما الثغرات والهفوات التي نجدها في كتاباته الوصفية، فضلاً عن المأخذ الذي يؤخذ عليه من أنه بالغ في الاعتماد على معايناته الخاصة عندما استخلص اجتهاداته، فإنها كلها تُردّ إلى أبعادها الفعلية عندما ندرك أن كوشنغ لم يكن يسعى إلى وصف مجتمع الزوني وصفاً دقيقاً بقدر ما كان يسعى إلى بلورة نموذج (القسمة الشهيرة إلى سبعة أجزاء) يمكّن من تفسير بنية ذلك المجتمع وإوالة اشتغاله.

هذا وينبغي التمييز بين الزمان والمكان حسب الصعيد الواحد. فالنياس يستعمل «زماناً مكبّراً» و «زماناً مصغّراً»، كما أنه يستعمل «مكاناً مكبّراً» و «مكاناً مصغّراً». والدراسات البنيانية إنما تستعمل حقاً مشروعاً عندما تستعير مقولاتها من فرع معرفية أخرى،

سواء من ما قبل التاريخ والأثريات والنظرية الانتشارية، أو من الطوبولوجيا النفسانية التي أسسها لوين، أو من القياس الإجتماعي الذي أسسه مورينو. ذلك أننا نجد بنى من نفس النمط تتواتر على مستويات من الزمان والمكان شديدة الاختلاف، وليس من المستبعد أن نجد أن أحد النماذج الاحصائية (كأحد النماذج التي بلورتها الإجتماعيات القياسيّة مثلاً) لم يعد صالحاً لبناء نموذج آخر مقيس عليه وقابل للتطبيق على تاريخ الحضارات العام، بقدر ما يصلح نموذج جديد مستلهم مباشرة من عدد من الوقائع المستمدّة من الميدان المذكور وحده.

فنحن لا علاقة لنا بالتالي مع الفكرة القائلة بأن الاعتبارات التاريخية والجغرافية ليست ذات قيمة بالنسبة للدراسات البنيانية، وهي فكرة لا يزال يروّج لها الذين يقولون عن أنفسهم أنهم «وظيفيّون». فقد يكون الوظيفي مناقضاً تماماً للبنيوي. وهذا مثال مالينوفسكي جاهز لإقناعنا. غير أن العكس قد يكون صحيحاً. فهذه اعمال ج .دوميزيل[9] وأعمال أ. كروبر (وطابعها بنيوي للغاية، رغم أن صاحبها كرّس نفسه زمناً طويلاً لدراسات حول التوزّع المكاني) تشهد على أن المنهج التاريخي لا يتنافى على الإطلاق مع الموقف البنياني.

رغم ذلك فالظاهرات المتزامنة تتّصف بتجانس نسبي يجعل دراستها أيسر من دراسة الظاهرات المتعاقبة. فلا غرو بالتالي في أن تكون الأبحاث الأقرب إلى التناول، في مجال الهيئيّات، هي تلك التي تمت بالصلة إلى خصائص المكان المجتمعي النوعية، غير القابلة للقياس، أي إلى الطريقة التي تتوزع بموجبها الظاهرات المجتمعية على الخارطة، وإلى الثوابت التي تنجم عن هذا التوزُّع. وقد أشاعت المدرسة المسمّاة «مدرسة شيكاغو» وما قامت به من أعمال في مجال البيئة المدنية آمالاً عريضة بهذا الصدد، سرعان ما استعجل البعض تخييبها. وبما أن المشكلات البيئوية ستناقش في فصل آخر من فصول هذا المنتدى[10]، فإنني سأكتفي بأن أحدّد عَرَضاً تلك العلاقات القائمة بين مقولتي البيئة والبنية المجتمعية. ففي كلا الحالتين يصار إلى الاهتمام بتوزُّع الظاهرات المجتمعية في المكان، لكن الأبحاث البنيانية لا تتناول إلا الأطر المكانية التي مواصفاتها اجتماعية أي التي لا تتعلق بالعوامل

---

(٩) انظر تلخيصها في دوميزيل (١٩٤٩).

(١٠) اقصد الفصل الذي كتبه مارستون باتس بعنوان البيئة البشرية في الإناسة اليوم، المرجع المذكور، ص ٧٠٠- ٧١٣.

- Marston Bates, Human Ecology, in: Anthropology To-Day, Loc.cit., P. 700-713.

الطبيعية كعوامل الإراضيات والمناخيات والتضاريس الخ. ومن هنا تقدم الأبحاث المسماة بأبحاث البيئة المدنية فائدة استثنائية للباحث النياس: فالمكان المدني ضيق النطاق بما فيه الكفاية ومتجانس (من جميع الأوجه ما عدا الوجه المجتمعي) بحيث يمكن أن تعزى خصائصه النوعية مباشرة لعدد من العوامل الداخلية ذات المنشأ الشكلي والمجتمعي معاً.

فعوضاً عن التصدّي لجماعات معقّدة يصعب فيها إيلاء كل من التأثيرات الخارجية والداخلية حقّها على حدة، ربما كان من الحكمة أن يقتصر الباحث ـ كما فعل موسّ (١٩٢٤ـ ١٩٢٥) ـ على هذه الجماعات الصغيرة والمعزولة نسبياً التي غالباً ما تقع خبرة النياس عليها. وهناك عدد من الدراسات من هذا النوع، لكنها نادراً ما تتخطى المستوى الوصفي. فإذا تخطته فبخفر فريد. فلم يعمد أحد من الباحثين إلى البحث بصورة جدّية عن الاعتلاقات التي قد تكون قائمة بين تشكّل المجموعات مكانياً وبين الخصائص الشكلية التي تنتمي إلى أوجه الحياة المجتمعية الأخرى.

رغم ذلك فهناك العديد من الوثائق التي تشهد على حقيقة مثل هذه الاعتلاقات وعلى أهميتها، لا سيما بالنسبة لما يتعلق بالبنية المجتمعية من جهة، وبتشكيل المنشآت البشرية مكانياً من جهة أخرى: كالقرى أو المخيمات. فإذا اقتصرت هنا على أمريكا، فإنني أذكّر بأن شكل المخيمات عند هنود البلين [السهول] يتغير بتغيّر التنظيم المجتمعي في كل قبيلة. وكذلك الأمر بالنسبة لتوزيع الأكواخ بشكل دائري ضمن قرى الجي في البرازيل الوسطى والشرقية. ففي كلا الحالتين نجد مناطق متجانسة نسبياً من حيث اللغة والثقافة. كما نجد سلسلة لا بأس بها من التغيرات التي تحصل فيها في وقت واحد. ثم إن هناك مشكلات أخرى تنطرح على الباحث عندما يقارن بين مناطق مختلفة أو بين أنماط مختلفة من المنشآت التي تواكب بنى مجتمعية مختلفة. كأن يقارن مثلاً بين التشكيل الدائري لقرى الجي من جهة، وبين تشكيل المدن عند البويبلو إذ تتوزع الطرقات فيها بصورة متوازية. بل أن الباحث يستطيع في هذه الحالة الأخيرة أن يلجأ إلى دراسة تعاقبية تعتمد الوثائق الأثرية التي تشهد على حصول تغيرات مثيرة للإهتمام. فهل هناك علاقة ما، بين الانتقال من البنى القديمة نصف الدائرية إلى البنى المتوازية القائمة حالياً من جهة، وبين نقل القرى من بطون الوديان إلى الهضاب من جهة أخرى؟ وكيف تمّ التحول الذي طرأ على توزُّع المساكن بين مختلف العشائر الذي تصفه الأساطير بأنه توزع سستامي للغاية في حين أنه يبدو لنا اليوم من فعل الصدفة؟

إنني لا أزعم أن تَشَكُّل القرى في المكان يعكس التنظيم المجتمعي دائماً كما تنعكس

الصورة في المرآة، ولا أنه يعكسه بشكل كامل. فهذا، بالنسبة لعدد كبير من المجتمعات، قول لا معنى له. ولكن ألا يوجد شيء مشترك بين كل تلك المجتمعات التي نتبيّن فيها ـ رغم اختلافها من النواحي الأخرى كل الاختلاف ـ علاقة (ولو غامضة) بين تشكلها المكاني وبنيتها المجتمعية، على نحو ما يفعل المخطّط المرسوم على اللوح الأسود؟ الواقع أن الأمور نادراً ما تكون بسيطة على نحو ما تبدو عليه بساطتها. لقد حاولت أن أبيّن في مكان آخر[١١] أن تصميم القرية البوروريّة لا يعبّر عن البنية المجتمعية الحقيقية، بل هو نموذج ماثل في الوعي الأهلي رغم طبيعته الوهمية وتنافيه مع الواقع.

هكذا نضع يدنا على الواسطة التي تمكّننا من دراسة الظاهرات المجتمعية والذهنية انطلاقاً من تجلّياتها الموضوعية التي تبدو لنا بشكلٍ مستخرَج ـ إذا جاز القول ـ ومبتلّر. والحال إن هذه الفرصة تسنح لنا على صورة تشكّلات مكانية ثابتة وحسب، كما هي الحال في تصاميم القرى. فقد يتاح لنا المجال لكي نتناول بالتحليل والنقد تشكّلات غير مستقرّة على حال، لكنها متواترة، فيكون تحليلنا ونقدنا لها على نفس المنوال. مثال ذلك تلك التشكّلات التي نلحظها في مجال الرقص أو في معرض أداء الطقوس الشعائرية[١٢]، الخ.

يقترب الباحث من صيغة التعبير الرياضية عندما يتطرّق إلى الخصائص العددية للمجموعات، وهي الخصائص التي تشكّل الميدان التقليدي للسكانيات. غير أن بعض الباحثين الذين جاؤوا من آفاق مختلفة ـ سكانيون، اجتماعيون، نيّاسون ـ أخذوا يتّجهون منذ بضع سنوات إلى التنسيق في ما بينهم لإرساء الأسس الصالحة لبناء سكانيات جديدة يمكن تسميتها بالسكانيات النوعية، نظراً لأنها لا تهتمّ بالتغيرات الدائمة التي تحصل داخل المجموعات البشرية المعزولة اعتباطياً بعضها عن بعض لأسباب تجريبية، بقدر اهتمامها بالتقطّعات ذات الدلالة التي تنشأ بين مجموعات تتناولها الدراسة باعتبارها كليات(*)

---

(١١) «البنى المجتمعية في البرازيل الوسطى والشرقية»؛ و «هل للتنظيمات الثنائية وجود؟». الفصلان السابع والثامن من هذا الكتاب.

(١٢) انظر على سبيل المثال «صور» طقس شعائري في مختلف مراحل ادائه كما هي مخروطة عند: فلتشر، الهاكو: احتفال من احتفالات الپاوني، التقرير السنوي الثاني والعشرون، مكتب النياسة الأمريكية، II، ١٩٠٤.

- A.C. Fletcher, The Hako: a Pawnee ceremony, 22nd Annual Report, Bureau of American Ethnology, II, 1940.

(*) Des touts.

وباعتبارها معينة الحدود بسبب التقطعات المذكورة. وقد غدت هذه «الإجتماعيات السكانية» على حد قول الآنسة دو لستراغ[١٣]، على قدم المساواة مع الإناسة المجتمعية، وقد يأتي يوم تصبح فيه نقطة الانطلاق التي يتوجّب على أبحاثنا بأسرها أن تنطلق منها.

فعلى النيّاسين أن يهتموا إذن أكثر مما فعلوا حتى الآن بالأبحاث السكانية ذات المنحى البنيوي: كأبحاث ليڤي حول الخصائص الشكلية للمجمّعات السكنية المعزولة ذات الحدود الدنيا القادرة على الاستمرار والبقاء[١٤]، أو كأبحاث دالبرغ القريبة منها. إن عدد سكان الأقوام التي نشتغل عليها قد يكون قريباً جداً من الحد الأدنى الذي يتحدث عنه ليڤي، بل إنه قد يكون أدنى منه أحياناً. إلى ذلك، لا شك في أن هناك علاقة بين صيغة اشتغال البنية المجتمعية وديمومتها وبين عدد سكان القوم. أفلا توجد خصائص شكلية للمجموعات من شأنها أن تكون متوقفة توقفاً مباشراً وفورياً على رقم عدد السكان المطلق، بمعزل عن أي اعتبار آخر؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، فينبغي البدء بتحديد هذه الخصائص وإفراد موقع لها على حدة قبل البحث عن تفسيرات أخرى.

ثم يصار بعد ذلك إلى تناول الخصائص العددية التي لا تتعلّق بالمجموعة المعنيّة باعتبارها كلاً، بل بالمجاميع الفرعية من المجموعة وبالعلاقات القائمة بينها، بحكم أن هذه وتلك تعبر عن تقطعات ذات دلالة. بهذا الصدد تنبغي الإشارة إلى خطّين من الأبحاث يعودان على النيّاس بفائدة عميمة:

الخط الأول هو الأبحاث المتعلقة بقانون الإجتماعيات المدنية الشهير المسمى **قياس المرتبة**[*] والذي يساعد، عند دراسة مجموع معيّن، على إنشاء اعتلاق محدّد بين حجم المدن بإطلاق (محسوباً على أساس عدد السكان) وبين موقع كلّ منها ضمن مجموع مرتّب، بل إنه قد يساعد على ما يبدو، على استنتاج أحد العنصرين انطلاقاً من الآخر[١٥].

---

(١٣) ١٩٥١.

(١٤) ١٩٤٠- ١٩٤١ و ١٩٤٩.

(*) Rank-size بالإنكليزية في النص.

(١٥) روى لي مؤخراً أحد المختصّين بالعمل المسرحي أن لويس جوڤيه كان يطيب له أن يعرب عن دهشته عندما يلاحظ أن كل صالة من صالات العرض كان تستقبل تقريباً كل مساء كل الجمهور الذي تتّسع لاستقباله: فيأتي إلى الصالة التي تستوعب ٥٠٠ شخصاً زهاء ٥٠٠ زبوناً، كما يأتي للصالة التي تتسع لـ ٢٠٠٠ قرابة هذا العدد، وذلك دون الاضطرار إلى رفض أناس كثيرين في الصالات الصغيرة ولا أن تكون المقاعد في أكبر الصالات شاغرة بنسبة ثلاثة أرباعها. والواقع أن هذا التوافق التلقائي قد يظل بدون تفسير إذا اعتبرنا كل المقاعد =

أما الخط الثاني فهو أعمال بعض الباحثين السكانيين الفرنسيين المبنية على برهان والبرغ من أن الأبعاد المطلقة لمجتمع سكني معزول تخضع للحساب وفقاً لوتيرة الزواجات الرحمية (دالبرغ، ١٩٤٨). هكذا توصّل سوتر وتاباه (١٩٥١) إلى حساب الحجم الوسطي للمجمّعات في كل محافظاتنا، مما يتيح للنياس أن يجد منفذاً لدراسة السستام الزواجي المعقّد في مجتمعنا الحديث. «فالحجم الوسطي» للمجتمع المعزول في فرنسا يتراوح بين أقل من ١٠٠٠ شخص وأكثر بقليل من ٢٨٠٠ شخص. وهكذا يتبيّن لنا أن شبكة الأفراد المحدّدة بالعلاقات المابينزوجية هي ـ حتى في المجتمع الحديث ـ من حجم أدنى بكثير مما كان من الممكن أن نتوقع: فهي لا تكاد تكون أكبر من الحجم المرعي في أصغر المجتمعات المسمّاة بدائية إلا بعشرة أضعاف ـ أي إنها تظل من نفس مقدار الكبر. هل ينبغي لنا أن نستخلص من ذلك أن الشبكات البَيْنزوجية تكاد تكون ثابتة، من حيث حجمها المطلق، في جميع المجتمعات البشرية؟ إذا كان الجواب بالإيجاب فإن الطبيعة المعقدة لمجتمع من المجتمعات لا تنتُج عن تمدّد المجمّع المعزول البدائي بمقدار ما تنتج عن استيعاب لعدد من المجتمعات المستقرة نسبياً ضمن مجاميع أوسع فأوسع لكنها تتصف بأنماط أخرى من الروابط المجتمعية (من اقتصادية وسياسية وفكرية).

وقد بيّن سوتر وتاباه أيضاً أن المجمّعات المعزولة الصغرى لا توجد في المناطق النائية وحسب بل توجد أيضاً (وأكثر) في المراكز المدنية الكبيرة أو في جوارها: فمحافظات الرون (مع ليون)، ومحافظات الجيروند (مع بوردو) والسين (مع باريس) تقع في آخر اللائحة إذ تحتوي، على التوالي، على مجمعات من ٧٤٠ و ٩١٠ و ٩٣٠ شخصاً. وفي محافظة السين التي تتداخل عملياً مع التجمّع الباريسي نجد أن نسبة الزواجات الرحمية أرفع مما هي عليه في سائر المحافظات الريفية الخمسة عشرالتي تحيط بها.

وكل هذا أساسي وجوهري، لأن النيّاس يستطيع بناء على هذه الأعمال أن يأمل

= متكافئة في كل الصالات. ولكن بما أن المقاعد التي لا يرتاح الناظر إلى الجلوس فيها سرعان ما تصبح منفّرة، ينشأ مفعول ضابط يجعل هواة المسرح يؤجلّون مجيئهم إلى يوم آخر أو يذهبون إلى صالة أخرى إذا هم لم يجدوا إلا مقاعد سيئة. وقد يكون من الشيّق أن يبحث المرء في ما إذا كانت هذه الظاهرة من جملة الظاهرات التي يصحّ عليها **قانون قياس المرتبة**. فدراسة الظاهرة المسرحية إذا نحن عاينّاها من الزاوية الكمية: أي من حيث نسبة عدد الصالات وأبعاد كل منها إلى حجم المدن ومنحنيات عائداتها، الخ، تقدم لنا، بشكل عام، واسطة ميسّرة ومجهولة حتى الآن تساعدنا على توضيح بعض المشكلات الأساسية في الهيئيات المجتمعية توضيحاً تعاقبياً وتزامنياً كما لو أننا في مختبر أو نكاد.

بالعثور في مجتمعنا الحديث المعقّد على وحدات [بشرية] أصغر من الوحدات التي يدرسها في أغلب الأحيان ومن نفس طبيعتها. لذا كان من الواجب استكمال المنهج السكاني بوجهة نظر نياسيّة. إذ أن الحجم المطلق للمجمعات المعزولة لا يستفذ المشكلة. فيجب بالإضافة إليه تحديد طول الدورات الزواجية. ومع مراعاة كل النسب والفوارق، فإن المجمع المعزول الصغير قد يقوم على شبكة من الدورات المتطاولة (تكون وإيا المجمّع من نفس مقدار الكبر) كما قد يكون المجمع الكبير مكوّناً (كما تتكون حلقات الزرد) من دورات قصيرة[١٦]. لكننا نضطر عندئذ إلى وضع جداول بشجرات النسب العائلية، أي إن الباحث السكاني لا يسعه والحالة هذه أن يستغني عن الباحث النياسي، حتى ولو كان بنيوياً.

إن هذا التعاون قد يساعدنا على توضيح مشكلة أخرى، وهي مشكلة نظرية هذه المرة. فهي تتعلق بمدى أهمية وسلامة مقولة الثقافة التي كانت موضع نقاشات حامية بين عدد من النياسين الإنكليز والأمريكيين خلال السنوات الأخيرة. فهل إن النياسين الأمريكيين لا يقومون إلا «بتحنيط فكرة تجريدية» ـ كما قال ردكليف ـ براون ـ عندما يركزون اهتمامهم بشكل خاص على دراسة الثقافة؟ فالمعلم الإنكليزي المذكور يعتبر «أن فكرة الثقافة الأوروبية فكرة تجريدية يصحّ عليها ما يصحّ على فكرة الثقافة الخاصة بهذه القبيلة الأفريقية أو تلك». فلا وجود إلا لكائنات بشرية يرتبط بعضها ببعض عبر سلسلة لا حدود لها من العلاقات المجتمعية (ردكليف ـ براون، ١٩٤٠ب). فيعلّق لوي قائلاً: «شجار في غير محلّه» (١٩٤٢، ص ٥٢٠ـ ٥٢١). والواقع أنه ليس في غير محلّه إلى هذا الحد ما دام السجال لا يلبث أن يستعاد بين الحين والآخر.

من هذه الزاوية قد يكون من المفيد أن نضع مقولة الثقافة على صعيد واحد مع المقولة الجينية والسكانية. فنطلق اسم الثقافة على كل مجموع ناسوتي يتّصف، من زاوية التحقيق، بفروقات ذات دلالة تميزه عن مجاميع أخرى. فإذا شئنا أن نحدّد فروقات ذات دلالة تميّز أمريكا الشمالية عن أوروبا فإننا نعالجهما بوصفهما ثقافتين مختلفتين. ولكن على افتراض أن اهتمامنا قد توجّه نحو الفروقات ذات الدلالة بين باريس ومرسيليا، مثلاً، فإن

---

(١٦) يتفق هذان الوضعان على التوالي، مع زواجات من طرف الأم (الدورات الطويلة) أو من طرف ذوي الأب (الدورات القصيرة). انظر حول هذا الموضوع **القرابة في بناها البسيطة**، الفصل ٢٧. ويتبيّن لنا بوضوح من هذا المثل أن الاعتبارات الكمية المحضة لا تفي بالغرض، بل ينبغي أن تضاف إليها دراسة البنى التي تختلف عنها من الناحية النوعية.

هذين المجموعين المدنيين قد يعالجا بصورة مؤقتة باعتبارهما وحدتين ثقافيتين. وبما أن الموضوع الأخير للأبحاث البنيانية هو **الثوابت** المتصلة بمثل هذه الفروقات، يتبيّن لنا أن مقولة الثقافة قد تتلاءم مع واقع موضوعي في الوقت الذي تظل متوقفة فيه على نمط البحث المعنيّ. فالطائفة الواحدة من الأفراد تنتمي بحكم تواجدها موضوعياً في الزمان والمكان، إلى عدة سساتيم ثقافية في وقت واحد: سستام جامع عام، ثم قارّي، فقومي، فإقليمي، فمحلي، الخ. أو سستام عائلي، مهني، طائفي، سياسي، الخ...

غير أن هذه الإسميّة لا يسعها أن تُدفع في الممارسة إلى أقصاها. فالواقع أن كلمة ثقافة تُستعمل لضمّ **مجموع** من الفوارق ذات الدلالة التي يبرهن الإختبار على أن حدودها تكاد تتطابق تقريباً. أما أن لا يكون هذا التطابق مطلقاً، وأنه لا يحصل أبداً على جميع المستويات في وقت واحد، فأمر لا ينبغي أن يثنينا عن استعمال مقولة الثقافة. فهي مقولة أساسية في النياسة وتتمتّع بنفس القيمة الكشفية التي تتمتّع بها مقولة المجمع المعزول في السكانيات. فالمقولتان من نفس النمط منطقياً. والحال أن الفيزيائيين أنفسهم هم الذين يشجعوننا على الاحتفاظ بمقولة الثقافة، إذ أن ن. بور كتب يقول: «إن الاختلافات التقليدية (بين الثقافات البشرية) تشبه في كثير من الأحيان تلك الطرق المختلفة، ولكن المتكافئة، التي يمكن اعتمادها لوصف الاختبار الفيزيائي» (١٩٣٩، ص ٩).

III ـ السكونية المجتمعية أو بنى الإتصال

يتألف المجتمع من أفراد ومجموعات تتصل في مابينها. غير أن حضور هذا الاتصال أو غيابه لا يمكن أن يتحدّد بصورة مطلقة. فالاتصال لا يتوقف عند حدود المجتمع، بل إن الحدود المذكورة ليست كناية عن حدود قاطعة بقدر ما هي عتبات يضعف الاتصال عندها أو يتحوّر شكله فينتقل إلى حدّه الأدنى دون أن يتلاشى كلياً. ولهذا الوضع دلالة كافية بحيث أن القوم يعونه (سواء في الخارج أو في الداخل). إلا أن تعيين حدود المجتمع لا يقتضي أن يكون هذا الوعي واضحاً، باعتبار أن هذا الشرط لا يتحقق إلا في الحالات التي يتوفر فيها قسط كاف من الدقة والاستقرار.

ويتمّ الاتصال في كل مجتمع على ثلاث مستويات على الأقل: تبادل النساء، تبادل الخيرات والخدمات، تبادل المراسيل. وبالتالي فإن دراسة سستام القرابة ودراسة السستام الاقتصادي ودراسة السستام اللغوي تنطوي على أوجه مشتركة. إذ أنها تخضع جميعاً

لمنهج واحد، فلا تختلف إلا من حيث المستوى الستراتيجي الذي تختاره كلٌّ منها لتحدّد موقعها من خلاله ضمن عالم مشترك. بل إن بوسعنا أن نضيف أن قواعد القرابة والزواج تحدّد نمطاً رابعاً من الاتصال، هو تبادل الجينات الوراثية بين المتزوجين. فالثقافة لا تتقوّم اذن بمجرد أشكال من الاتصال تكون حكراً عليها فقط (كالكلام مثلاً) بل تتقوّم أيضاً ـ وربما بشكل خاص ـ **بقواعد** قابلة للتطبيق على كل أنواع «اللعب الإتصالي» سواء تمّت أنواع اللعب هذه على صعيد الطبيعة أو على صعيد الثقافة.

وأوجه الشبه التي تحدثنا عنها منذ قليل بين اجتماعيات القرابة والعلم الاقتصادي والألسنيات تدع مجالاً لوجه من أوجه الاختلاف بين أساليب الاتصال الثلاثة المقابلة لها: إذ إن هذه الأساليب لا تقع على صعيد واحد. فإذا نظرنا إلى الزواجات المتبادلة وإلى تبادل المراسيل من جهة معدّلات الاتصال في مجتمع معين، وجدنا أنهما يختلفان في ما بينهما، من حيث مقدار الكبر، كما تختلف حركات الجزيئات السمنية في سائلين لزجين عند اجتيازها، عن طريق الارتشاح، لحاجز يفصل بينها ويصعب النفاذ منه، عن حركات الالكترونات التي تُبَثُّ عبر انبوبين مهبطيّين. فنحن عندما ننتقل من الزواج إلى الكلام إنما ننتقل من اتصال بطيء الوتيرة إلى اتصال آخر سريع الوتيرة للغاية. وهذا فرق يسهل تفسيره: ففي الزواج، يكاد يكون موضوع الاتصال وذاته الفاعلة من نفس الطبيعة (أي النساء بما هن الموضوع والرجال بما هم الذات الفاعلة)، بينما نجد في الكلام أن الذي يتكلم لا ينتمي على الإطلاق إلى طبيعة كلماته. فنحن إذن حيال تضادّ مزدوج: **شخص** و **رمز**، من ناحية، و **قيمة** و **دالول** من ناحية. وهكذا يتسنّى لنا أن نفهم على نحو أفضل الموقع الوسطي الذي تحتلّه التبادلات الاقتصادية بالنسبة للشكلين الآخرين: فالخيرات والخدمات ليست كناية عن أشخاص (كالنساء)، لكنها، خلافاً للنأمات، تظل عبارة عن قيم. رغم ذلك، ورغم أنها ليست بالكلية لا رموزاً ولا دواليل، فإننا بحاجة إلى بعض الرموز والدواليل من أجل تبادلها عندما يصل السستام الاقتصادي إلى درجة معينة من التعقيد.

يترتّب على طريقتنا هذه في فهم الاتصال المجتمعي ثلاثة أنواع من الاعتبارات:

أولاً: إن من شأنها أن تحدّد الصلات بين العلم الاقتصادي ودراسات البنية المجتمعية تحديداً أفضل. فحتى الآن كان النياسون يعربون عن احتراس شديد تجاه العلم الاقتصادي. وذلك رغم العلاقات الوثيقة التي كانت تظهر بين هذين الفرعين المعرفيين كلما تسنّى لهما أن يلتقيا. فمنذ الأعمال التجديدية التي وضعها موسّ (١٩٠٤- ١٩٠٥، ١٩٢٣- ١٩٢٤)

حتى كتاب مالينوفسكي حول **الكولا** (١٩٢٢) - وهو كتابه الرئيسي - أظهرت جميع الأبحاث أن النظرية النياسية تكتشف بفضل تحليل الشؤون الاقتصادية عدداً من أجمل الانتظامات التي يسعها ابرازها.

لكن المناخ الذي نما فيه العلم الاقتصادي كان له بحد ذاته أن يثبط عزيمة الباحث النياسي، نظراً لما حفل به من صراعات حادة بين المذاهب ولما أشبع به من عنجهية وباطنية. من هنا ساد الشعور بأن العلم الاقتصادي كان يكتفي بالأفكار التجريدية على نحو خاص. إذ ما هي الصلة التي من شأنها أن تنشأ بين الوجود العياني لتجمعات بشرية خاضعة فعلاً للمشاهدة والمعاينة وبين مقولات كمقولات القيمة والمنفعة والربح؟

من هنا كان لصياغة المشكلات الاقتصادية صياغة جديدة على نحو ما اقترح ڤون نيومان ومورغنسترن (١٩٤٤) أن تدفع الاقتصاديين والنياسيين، بالعكس، نحو التعاون. أولاً، لأن موضوع العلم الاقتصادي - رغم أنه يطمح عند هذين المؤلفين إلى اكتساب أشكال صارمة من التعبير - لم يكن يتقوّم بمقولات مجرّدة بل بأفراد أو بمجموعات عيانية تتجلّى عبر صلات تجريبية قوامها التعاون والتنافس. ورغم أن التقارب المذكور قد يبدو في نظر البعض أمراً عجباً وغير متوقع، فإن هذا المذهب الشكلي يلتقي مع بعض أوجه الفكر الماركسي[١٧].

من جهة أخرى، وبناء على السبب نفسه، لأننا وجدنا فيها للمرة الأولى نماذج آلية من نمط النماذج التي تستعملها النياسة والمنطق - ربما في مجالات شديدة الاختلاف - من شأنها أن تشكل حلقة وسيطة بين الاثنين. إن نماذج ڤون نيومان تتحدّر من نظرية الألعاب، لكنها تشبه النماذج التي يستعملها النياسون في اشتغالهم على القرابة. وقد سبق لكروبر على كل حال أن قارن بين بعض المؤسسات المجتمعية وبعض «ألعاب الأطفال التطبيقية» (١٩٤٢، ص ٢١٥).

والحقيقة أن هناك اختلافاً كبيراً بين ألعاب المجتمع وقواعد الزواج: فالأولى معدّة لكي

---

(١٧) لم يكن الكلام عن هذا التقارب موجوداً في النص الأصلي لهذه المداخلة، لكنه اقتُرح خلال النقاش الذي أعقبها، ثم استعدنا الكلام عنه بعد ذلك في مقالة بعنوان: رياضيات الإنسان، كانت بمثابة مدخل إلى العدد الخاص من مجلة «النشرة الأممية للعلوم المجتمعية»: «الرياضيات والعلوم المجتمعية»، مجلد XI، عدد ٤، ١٩٥٥، الأونيسكو، باريس.

- Les Mathématiques de l'homme, Bulletin international des sciences sociales, vol VI, no4, 1955, Unesco, Paris.

تسمح لكل لاعب بالحصول لصالحه، على أكبر عدد ممكن من الفوارق الاختلافية انطلاقاً من انتظام إحصائي معيّن بالأصل. أما قواعد الزواج فتفعل فعلها بالاتجاه المعاكس: أي أنها تتوخى الحصول على انتظام إحصائي رغم وجود الفوارق الاختلافية التي تتجلّى بين الأفراد والأجيال. لذا نستطيع القول أن الثانية تشكل «ألعاباً بالمقلوب»، الأمر الذي لا يحول دون انضوائها تحت الطرائق المنهجية نفسها.

ففي كلا الحالتين، ما أن توضع القواعد حتى يسعى كل فرد أو مجموعة إلى خوض اللعبة بنفس الطريقة، أي أنه يسعى إلى تنمية مكاسبه الخاصة على حساب الآخرين. ويكون ذلك، على صعيد الزواج، بأن يحصل على مزيد من النساء، أو على زوجة مشتهاة من قبل الكثيرين بمقتضى المعايير الذوقية أو المجتمعية أو الاقتصادية السائدة. إذ أن الاجتماعيات الشكلية لا تتوقف عند بوابة الشأن الروائي والخيالي، بل تقتحمها ولا تهاب الضياع في متاهة المشاعر والسلوكات. ألم يضع ڤون نيومان نظرية رياضية للسلوك تضاهي في دقّتها، بل في طابعها الذاتي، عملية «البلف» في لعبة اليوكر (ڤون نيومان ومورغنسترن، ١٩٤٤، ص ١٨٦- ٢١٩)؟

ثانياً ـ إذا كان من المسموح لنا أن نأمل بتوحّد الإناسة المجتمعية والعلم الاقتصادي والألسنيات في يوم من الأيام لنؤسس فرعاً معرفياً مشتركاً يحمل اسم علم الاتصالات، فلنعترف بأن هذا العلم سيقوم بشكل خاص على **قواعد**. وأن هذه القواعد مستقلة عن طبيعة المشاركين (من أفراد وجماعات) الذين تحكم لعبهم. وكما يقول ڤون نيومان (المرجع المذكور، ص ٤٩): «إن اللعب يقوم على مجمل القواعد التي تصفه». هكذا يصبح بامكاننا أن نُدخل مقولات أخرى: كالدق والضرب والاختيار والستراتيجية[١٨]. ومن هذه الزاوية، لا تعود طبيعة اللاعبين ذات أهمية تذكر. فالمهم فقط هو معرفة متى يستطيع اللاعب أن يختار ومتى لا يستطيع.

ثالثاً ـ هكذا يصل بنا الأمر إلى الاستعانة ببعض المفاهيم المشتقة من نظرية الاتصال لندخلها على الدراسات المتعلّقة بالقرابة والزواج. «فالإعلام» المتعلق بسستام زواج ما إنما يتوقف على عدد الاحتمالات المتوفّرة لدى المعاين من أجل تحديد الوضع الزواجي (أي ما إذا كان الشريك ممكناً أو محرّماً أو مقرّراً زواجه سلفاً) لفرد من الأفراد، بالنسبة لشخص

---

(١٨) لقد حاولنا القيام بذلك في مكان آخر. انظر: العرق والتاريخ، باريس، أونيسكو، ١٩٥٢.

-C. Lévi-Strauss, Race et Histoire, Paris, Unesco, 1952.

محدّد مرشح للزواج. في سستام النصفين اللذين يعتمدان الزواج الخارجي يتساوى هذا الإعلام مع الوحدة. وفي نميطة الزواج الاسترالية يزداد بازدياد لوغاريتم عدد الطبقات الزواجية. أما السستام النظري الذي يقوم على الاختلاط المعمّم (أي حيث يستطيع المرء أن يتزوج من يشاء) فإنه لا ينطوي على أي نوع من «الحشو» لأن كل اختيار من الاختيارات الزواجية يصبح مستقلاً عن كل الاختيارات الأخرى. وأما قواعد الزواج فتشكل، بالعكس، حشو السستام المعنيّ. كما أن بوسعنا أيضاً أن نحسب نسبة الاختيارات «الحرة» (لا بشكل مطلق، بل بالقياس على بعض الشروط التي يفترض وجودها أصلاً) التي تحصل في أوساط قوم معيّنين يتزوجون فيما بينهم، وأن نعزو قيمة عددية لـ «قصور زخمها» النسبي والمطلق.

عندئذ تنفتح امامنا إمكانية أخرى وهي تحويل النماذج الإحصائية إلى نماذج آلية. وبالعكس. مما يعني ردم الهوّة القائمة بين السكانيات والنياسة واكتساب أساس نظري تبنى عليه التوقعات والأفعال. فلنأخذ مجتمعنا بالذات على سبيل المثال: إن اختيار الشريك الزوجي في هذا المجتمع محكوم بثلاثة عوامل: أ) درجات القرابة المحرّمة. ب) أبعاد المجمّع المعزول. ج) قواعد السلوك المتعارف عليها التي تحدّ من الوتيرة النسبية لبعض الاختيارات داخل المجمّع. بناء على هذه المعطيات يمكننا أن نحسب إعلام السستام، أي أن نحوّل سستاماً زواجياً ضعيف التنظيم وقائماً بالدرجة الأولى على مقادير وسطية إلى نموذج آلي قابل للمقارنة مع كل سلسلة النماذج الآلية لقواعد الزواج المرعية في المجتمعات الأبسط من مجتمعنا.

كذلك الأمر، وبرجوعنا على نحو خاص إلى المجتمعات المذكورة، فإن الدراسة الإحصائية للاختيارات الزواجية لدى عدد كبير نسبياً من الأفراد من شأنها أن تساعدنا عندئذ على حسم عدد من المشكلات العالقة، كعدد الطبقات الزواجية في القبيلة الاسترالية التي تسمّى خطأً قبيلة المورنجين، والذي قدّره المؤلفون بـ ٣٢ و ٧ وأقل من ٧، و ٤ و ٣، قبل أن تحسم التحقيقات التي جرت في الآونة الأخيرة هذا الخلاف وتستقرّ على العدد الأخير[١٩].

لقد انصرفت حتى الآن إلى تقييم المساهمة المحتملة التي يمكن أن تقدمها بعض أنماط الأبحاث الرياضية إلى النياسة. إن الفائدة الرئيسية التي نستطيع أن نعوّل عليها الآمال في

---

(١٩) انظر لاحقاً، ص ٣٢٨ وما يليها.

هذا المجال تقوم، كما رأينا، على العرض المطروح علينا وهو هذا المفهوم الموحَّد ـ مقولة الاتصال ـ الذي يساعدنا على دمج أبحاث شديدة الاختلاف وإحكامها في فرع معرفي واحد. مما يتيح لنا اكتساب بعض الأدوات النظرية والمنهجية التي لا غنى عنها في مسيرة التقدّم بهذا الاتجاه. أما الآن فأتطرق إلى مشكلة أخرى تتلخص في هذا السؤال، هل أن الإناسة المجتمعية قادرة على استخدام هذه الأدوات، وكيف؟

خلال السنوات الأخيرة اهتمت الإناسة المجتمعية بشؤون القرابة بشكل رئيسي. وهكذا كان لها أن تعترف بعبقرية لويس مورغان الذي كان كتابه «سساتيم العلاقات الدموية والنسب في العائلة البشرية» (١٨٧١) أساساً لنشأة الإناسة المجتمعية ودراسات القرابة، وتفسيراً في الوقت نفسه للأسباب التي تجعل الأولى تعلّق أهمية كبيرة على النياسة. فمن بين جميع الشؤون المجتمعية تنفرد الشؤون المتصلة بالقرابة والزواج بأنها تبرز على أوضح نحو ممكن تلك السمات الدائمة والسستامية والتي تظل مستمرة ومتواصلة حتى عبر عمليات التغيير، بحيث أنها تصحّ موضوعاً للتحليل العلمي. يضاف إلى اعتبارات مورغان المذكورة، أن ميدان القرابة هو الميدان الذي يشكل بالتحديد ذلك الميدان الذي يخوضه النياس ضمن مملكة الاتصال الواسعة.

ورغم تطور دراسات القرابة لا ينبغي أن يغرب عن أذهاننا أن الوثائق التي نشتغل عليها قليلة للغاية. فإذا نحن ضربنا صفحاً عن التاريخ ولم نأخذ بالاعتبار إلا الحاضر فإن العالم البشري كان يضم على الأرجح حتى الآونة الأخيرة بين ثلاثة آلاف وأربعة آلاف مجتمع. لكن موردوك يقدّر أننا نستطيع التفكير في شؤون ٢٥٠ منها وحسب. وهذا رقم متفائل جداً في رأيي. أترانا لم نشتغل بما فيه الكفاية؟ أم أن ذلك كان بالعكس عاقبة من عواقب الوهم الاستقرائي الذي ندّدنا به أعلاه؟ لقد بعثرنا جهودنا ووزعناها على ثقافات شتّى، وحاولنا أن نراكم معلومات كثيرة وسطحية، إلى أن تبيّن لنا في النهاية أن قسماً كبيراً منها لا يصلح للاستعمال. بناء على هذا الوضع لا ينبغي أن يعجب المرء إذا رأى الاختصاصيين يغنّون كلٌّ على ليلاه. فيفضّل بعضهم دراسة عدد قليل من المناطق التي تتوفّر فيها معلومات كثيفة إلى حد كاف، وبعضهم الآخر يوسع مروحة أبحاثه، بينما يسعى آخرون إلى إيجاد حلّ وسط.

وربما كانت حالة البويبلو مثالاً بارزاً في هذا الصدد: إذ قلّما نجد في العالم مناطق تحفل بعدد هائل من الوثائق ذات النوعية المشكوك بها مثلما نجد في مناطقهم. هكذا يشعر المرء بالإحباط واليأس تجاه ذلك الركام من المواد التي جمعها ڤوت وفيوكس ودورسي

وپارسونز و ـ إلى حد ما ـ ستڤنسن: إنه ركام يكاد يكون غير صالح للاستعمال من فرط الجهد المحموم الذي بذله هؤلاء المؤلفين في سبيل تكديس المعلومات دون أن يطرحوا على أنفسهم أي تساؤل عما عساه تعنيه أو تدل عليه. وخاصة بامتناعهم عن طرح الفرضيات التي ليس هناك ما يساعد على ضبط هذه المعلومات سواها. لكن الوضع ما لبث أن تغير لحسن الحظ مع لوي وكروبر، وإن ظل يشكو من ثغرات مستعصية على العلاج. مثال ذلك غياب المعطيات الإحصائية المتعلقة بالزواجات والتي كان من الممكن الحصول عليها منذ نصف قرن. رغم ذلك فقد نُشر في الآونة الأخيرة كتاب لفريد إيغان (١٩٥٠) يبيّن بوضوح ما الذي يتوقّعه المرء من دراسات مكثفة وشاملة تنصبّ على ميدان محدود. فالكتاب .كور يحلّل أشكالاً متجاورة يحتفظ كلٌّ منها بانتظام بنياني رغم أن بعضها يعرب إزاء البعض الآخر عن تقطّعات تصبح ذات دلالة عندما نقارنها مع تقطعات مماثلة لها لكنها تنتمي إلى ميادين أخرى، كميدان التنظيم العشائري وقواعد الزواج والطقوس الشعائرية والمعتقدات الدينية، الخ.

إن هذا المنهج «الغاليلي»[٢٠] بالفعل يسمح لنا بتعليق الآمال على الوصول، ذات يوم، إلى مستوى من التحليل تكون فيه البنية المجتمعية على قدم المساواة مع أنماط أخرى من البنى: كالبنية الذهنية وخاصة اللغوية. نقتصر في ذلك على مثل واحد: إن سستام القرابة الهوپي يستعين بثلاثة نماذج مختلفة من الزمن: ١ـ بعد «فارغ» سكوني وقابل للارتداد يمثله جُبّا أم الأب وأب الأم وتتكرر فيه تسميات واحدة تكراراً آلياً على امتداد الأجيال. ٢ـ زمن تقدّمي، لا ارتداد له، مرعيّ في جبّ الإيّا (المؤنثة) مع وجود بعض المثاليات من نمط: جدة > أمّ > أخت > ولد > حفيد. ٣ـ زمن متموّج، دائري، قابل للارتداد، مرعيّ في جبّ الإيّا (المذكرة) يحكمه التناوب المستمر بين تسميتين: «أخت» و «ولد الأخت».

وتتّبع هذه الأبعاد الثلاثة خطوطاً مستقيمة. كما أنها تتضادّ جميعاً مع البنية الدائرية لجبّ الإيّا (المؤنثة) عند معشر الزوني، حيث نجد ثلاث تسميات: أم الأم (أو بنت البنت) وأم وبنت، مرتّبة وفقاً لحلقة مغلقة. مقابل «اغلاق» السستام على هذا النحو نجد عند الزوني بالنسبة للجبوب الأخرى فقراً كبيراً في المصطلحات، سواء بالنسبة لما يتعلق بدائرة العائلة أو بالنسبة لضروب التمييز الحاصلة في داخلها. وبما أن دراسة أوجه الزمن تنتمي

---

(٢٠) [نسبة إلى غاليليو] أي الذي يسعى إلى تحديد قانون التغيرات المتلازمة بدلاً من التوقف عند الاعتلاقات الاستقرائية وحسب، كما هي الحال في الطريقة الأرسطية.

أيضاً إلى الألسنيات، فإن مسألة الصلة بين شكليها اللغوي والنّسَبي تطرح نفسها على الفور[21].

فلو أن أهل الإناسة تمكّنوا من الاتفاق على معنى مقولة البنية وأوجه استخدامها والمنهج الذي يقتضيه استعمالها، لكانت الإناسة حققت مزيداً من التقدّم. لكن المؤسف أن ذلك لم يحصل. غير أننا نستطيع أن نجد لأنفسنا بعض المواساة والتشجيع في المستقبل إذا اعتبرنا أن من الممكن على الأقلّ فهم الاختلافات في وجهات النظر وتحديد مداها وأهميتها. فلنحاول إذن أن نرسم صورة سريعة لوجهات النظر المنتشرة أكثر من غيرها بأن نقارنها مع وجهة النظر التي اقترحناها في بداية هذا الفصل.

إن تسمية «البنية المجتمعية» تذكّرنا فوراً باسم ردلكيف ـ براون[22]. لا شك في أن نتاج الرجل لا يقتصر على دراسة سساتيم القرابة، لكنه اختار هذا الحقل لصياغة وجهات نظره المنهجية بتعابير لا يجد أيٌّ من الاناسيين حرجاً في اعتبارها تعابيره. فعندما ندرس سساتيم القرابة، على ما يقول ردكليف ـ براون، نلتزم بالأهداف التالية: ١ـ وضع تصنيف سستامي. ٢ـ فهم السمات الخاصة بكل سستام: أ) إما عن طريق ربط كل سمة بمجموع منظّم، ب) وإما بأن نعتبره مثلاً مخصوصاً على طبقة من الظاهرات التي سبق لنا تعيينها. ٣ـ التوصل إلى تعميمات معقولة ومقبولة حول طبيعة المجتمعات البشرية. وهاكم النتيجة التي يخلص إليها: «إن التحليل يسعى إلى ردّ التنوّع [تنوّع ما يتراوح بين مئتين وثلاثمئة سستام من سساتيم القرابة] إلى نسق ما، مهما كان هذا النسق. فالواقع أن بوسعنا أن نرصد، خلف التنوع المذكور، مبادىء عامة غير محدودة العدد، مطبَّقة ومتداخلة بصور متنوعة» (١٩٤١، ص ١٧).

ليس ثمة ما يضاف إلى هذا البرنامج الواضح الملهم إلا الإشارة إلى أن ردكليف ـ براون قد طبقه بحذافيره في دراسته للسساتيم الاسترالية، وذلك بأن جمع كمية كبيرة جداً من المعلومات، وأضفى نسقاً معيناً على ركام لا تحكمه إلا الفوضى، وحدّد مقولات أساسية كمقولات الدورة والزوج والثنائي. ثم إن اكتشافه للسستام الكاريري في المنطقة المحدّدة وبكل الخصائص التي افترض ردكليف ـ براون وجودها فيه قبل ذهابه إلى استراليا، يظل في تاريخ الفكر البنيوي نجاحاً تاريخياً مشهوداً للطريقة الاستقرائية

---

(٢١) انظر الفصلين الثالث والرابع من هذا الكتاب حيث عولجت هذه المشكلة بشيء من التفصيل.

(٢٢) توفي عام ١٩٥٥.

(١٩٣٠- ١٩٣١). كما أن مقدمته لكتاب «سساتيم القرابة والزواج الافريقية» يمتاز بفضائل أخرى: إذ أن هذا «المصنف في القرابة» على اختصاره يعتبر مصنّفاً حقيقياً في هذا المجال يسعى إلى استيعاب السساتيم الغربية (بأقدم أشكالها) ضمن نظرية عامة. وسيكون لنا كلام عن أفكار ردكليف ـ براون الأخرى (لا سيما أفكاره المتعلّقة بتشاكل المصطلحات والمواقف).

أما وقد عدّدت مآثر ردكليف ـ براون فينبغي عليّ الآن أن أشير إلى أنه يفهم البنى المجتمعية فهماً مختلفاً عن ذاك الذي تقدّمت به في هذا العمل. فمقولة البنية تبدو له بمثابة المفهوم الوسطي بين مفاهيم الإناسة المجتمعية والحياوة: «فهناك وجه شبه حقيقي وذو دلالة بين البنية العضوية والبنية المجتمعية» (١٩٤٠ب، ص ٦). وخلافاً لما سبق لي أن قلت عندما اقترحت رفع مستوى دراسات القرابة حتى تصل إلى نظرية الاتصال، يعمل ردكليف ـ براون على ارجاع هذا المستوى إلى مستوى الهيئيات والجسمانيات الوصفيّتين (١٩٤٠ب، ص ١٠) فهو ويظل بذلك أميناً للمذهب الطبيعوي الذي استلهمه من المدرسة الانكليزية. وفي الوقت الذي كان كروبر ولوي يشدّدان، منذ ذلك الحين، على الطابع المصطنع لقواعد الزواج والقرابة، كان ردكليف ـ براون ما يزال متمسكاً بقناعته (التي كان يتقاسمها مع مالينوفسكي) بأن الروابط الحياوية هي أصل جميع أنماط الروابط العائلية ونموذجها في آن واحد.

يترتّب على هذا الموقف المبدئي نتيجتان: إن الوضعية التجريبية التي تبنّاها ردكليف ـ براون تفسّر استنكافه عن التمييز بين **البنية المجتمعية والعلاقات المجتمعية** تمييزاً واضحاً. فالواقع أن كل نتاجه يجعل البنية المجتمعية مقتصرة على مجمل العلاقات المجتمعية القائمة في مجتمع معيّن. ولعلّه ميّز في بعض الأحيان بين **البنية والشكل البنياني**. لكن الدور الذي ينيطه بهذه المقولة الأخيرة دور تعاقبي محض. فيظل مردودها في فكر ردكليف ـ براون النظري مردوداً ضعيفاً للغاية (١٩٤٠ب، ص ٤). هذا فضلاً عن أن التمييز المذكور كان موضع نقد من قِبَل فورتس الذي ساهم مساهمة جلّى في أبحاثنا إذ أدخل عليها تضاداً آخر كان غريباً على فكر ردكليف ـ براون، بينما أعلّق عليه من جهتي أهمية كبيرة، كما رأينا: إنه التضادّ بين **النموذج والواقع**: «فالبنية لا يمكن تناولها بصورة مباشرة في «الواقع العياني...»». وعندما يعكف المرء على تحديد بنية ما، فإنه يضع نفسه، إذا جاز القول، على مستوى قواعد اللغة ونحوها لا على مستوى الكلام المحكيّ» (فورتس، ١٩٤٩، ص ٥٦).

من ناحية ثانية نجد أن المماثلة التي يقترحها ردكليف ـ براون بين البنية المجتمعية والعلاقات المجتمعية تدفعه إلى تجزئة الأولى إلى عناصر منسوخة عن أبسط ما يمكن أن يتصوّره المرء من علاقة، أي العلاقة القائمة بين شخصين: «فبنية القرابة في مجتمع معيّن إنما تقوم على عدد غير محدود من العلاقات الثنائية... وفي قبيلة استرالية تقتصر البنية المجتمعية بأسرها على شبكة من العلاقات من هذا النمط بحيث تجمع كل علاقة بين شخص وآخر...» (١٩٤٩ب، ص ٣). فهل تشكل هذه العلاقات الثنائية بالفعل المادة الأولية للبنية المجتمعية؟ أليست بالأحرى بقيّة ـ متحصّلة عبر تحليل مثالي ـ من بقايا بنية سابقة عليها وذات طبيعة أعقد منها؟

إن الألسنيات البنيانية تستطيع أن تعلّمنا أموراً كثيرة تتعلق بهذه المشكلة المنهجية. لقد انشغل باتسون وميد بالاتجاه الذي عيّنه ردكليف ـ براون. وكان قد سبق لباتسون في كتابه ناڤن (١٩٣٦) أن تخطّى مستوى العلاقات الثنائية المحض لأنه كان قد عكف على تصنيفها إلى فئات، مسلّماً بذلك بأن في البنية المجتمعية شيئاً آخر غير العلاقات المجتمعية وأكثر منها: فما عساه يكون ذلك الشيء الآخر إن لم تكن البنية المطروحة بشكل مسبق قبل العلاقات؟

أخيراً، فالعلاقات الإثنينيّة كما يفهمها ردكليف ـ براون تشكّل سلسلة يمكن تطويلها إلى ما لا نهاية، بإضافة علاقات جديدة اليها. من هنا امتناع مؤلفنا عن معالجة البنية المجتمعية بوصفها سستاماً. وبالتالي، فهو في هذه النقطة الرئيسية ينفصل عن مالينكوفسكي. إن فلسفته تقوم على مقولة المتصل والمتواصل. أما فكرة التقطُّع فقد ظلت غريبة عليه. ومن هنا نفهم على نحو أفضل عداءه لمقولة الثقافة الذي أشرنا إليه ولا مبالاته بالدروس المستمدة من الألسنيات.

ورغم أن ردكليف ـ براون كان محلّلاً ومصنّفاً لا يشق له غبار فإنه يخيّب الظن عندما ينصرف إلى التنظير. فهو يكتفي بالصيغ الفاترة المتراخية التي لا تكاد تفلح في التستّر على مصادرتها للمطلوب. وهل يكون المرء قد فسر الزواجات المحرّمة تفسيراً فعلياً عندما يبيّن أنها تساعد سساتيم القرابة المتلاءمة معها على الاستمرار دونما تعديل أو تغيير (ردكليف ـ براون، ١٩٤٩ب)؟ وهل أن السمات البارزة للسساتيم المعروفة بسساتيم كراو ـ أوماها تجد تفسيراً كاملاً لها بناء على مقولة الجبّ (إياه، ١٩٤١)؟ سوف تواتيني فرصة ثانية أعبر فيها عن شكوك أخرى. لكن هذه التساؤلات كافية بحد

ذاتها لتفسرّ لنا لماذا كان نتاج ردكليف ـ براون رغم ما ينطوي عليه من أهمية، عرضة لانتقادات عنيفة.

فموردوك يعتبر أن اجتهادات ردكليف ـ براون تقتصر على كونها «تجريدات لفظية تنصّب نفسها أسباباً أولية» (١٩٤٩، ص ١٢١). ولوي يبدي تجاه هذه الاجتهادات رأياً يكاد يكون مماثلاً لرأي موردوك (١٩٣٧، ص ٢٢٤ـ ٢٢٥). أما السجال الذي جرى في الآونة الأخيرة بين لورانس وموردوك من جهة (١٩٤٩) وردكليف ـ براون من جهة أخرى (١٩٥١) فلم تعد له إلا قيمة تاريخية. لكنه يلقي بعض الضوء على المواقف المنهجية التي يعتمدها هؤلاء المؤلفون. فقرابة العام ١٩٤٩ كان بمتناول الباحثين وصف جيد لسستام القرابة الاسترالي المسمّى سستام المورنجين[٢٣] بعد أن وصفه لويد وارنر (١٩٣٠ـ ١٩٣١، ٩٣٧ (أ)). غير أن بعض الالتباسات كانت لا تزال تعتور السستام المذكور خاصة بالنسبة لما يتعلق «بانغلاقه» وهو انغلاق تقول به الفرضية (نظراً لوصف السستام بأنه مكتفٍ بذاته ولا يتعدّى إلى غيره) لكن التحقق من صحته أمر مستحيل عملياً.

والعجيب في الأمر أن ردكليف ـ براون لم يكن يرى أن ثمة مشكلة. فإذا كان كل تنظيم من التنظيمات المجتمعية عبارة عن ركام من العلاقات التي تقوم، كلٌ منها، بين شخص وشخص، فإن السستام يصبح قابلاً للتمدّد إلى ما لا نهاية: إذ أن لكل شخص مذكّر، من الناحية النظرية على الأقل، امرأة تربطه وإياها علاقة بنت أخ الأم (نمط الشريك الزوجي المحبّذ في المجتمع الذي يدور البحث حوله). غير أن المشكلة تعود للظهور على صعيد آخر: إذ أن الأهالي كانوا قد اختاروا التعبير عن العلاقات القائمة ما بين الأشخاص بواسطة سستام من الطبقات. فضلاً عن أن وصف وارنر (كما اعترف هو نفسه) لا يتيح لنا أن نفهم كيف يتسنّى لشخص من الأشخاص، في بعض الحالات على الأقل، أن يلبي مقتضيات سستام الطبقات ومقتضيات سستام العلاقات في آن معاً. فهو، بتعبير آخر، إذا توفرت فيه درجة القرابة المطلوبة قد لا يقع ضمن الطبقة المقابلة لها، والعكس بالعكس.

تذليلاً لهذه الصعوبة ابتدع لورانس وموردوك سستاماً يتفق في آن واحد مع قاعدة

---

(٢٣) للاطلاع على آخر ما استجدّ على هذه المسألة، وهو استجدّ بعد الطبعة الأولى لهذا المقال، انظر برنت: التنظيم المجتمعي عند «المورنجين» (وولامبا)، مجلّة الأناس الأمريكي، مجلد ٥٧، عدد رقم ١، ١٩٥٥.

- R.M. Berndt, «Muringin» (Wulamba) social Organization, Amer. Anthropologist, vol. 57, no 1, Pt. 1, 1925.

الزواج المفضّل ومع سستام الطبقات الذي وصفه وارنر بعد أن أدخلا عليه بعض التغييرات. لكن ذلك لم يتعدَّ كونه لعباً على لا طائل، سرعان ما أثار من الصعوبات الجديدة أكثر مما حلَ من القديمة. وكان السستام الذي رمّمه وارنر قد اصطدم هو الآخر بعقبة كبيرة: فقد افترض أن الأهالي كانوا يلحظون بوضوح علاقات قرابة بعيدة جداً بحيث أن الفرضية نفسها صارت غير معقولة من الناحية النفسانية. كما أن حلّ لورانس وموردوك يفترض هو الآخر لحظهما للمزيد من تلك العلاقات. في ظل هذه الظروف يستطيع المرء أن يتساءل عما إذا كان السستام المستتر أو المجهول والذي من شأنه أن يلقي ضوءاً على النموذج الواعي، وإنما غير الموفّق، الذي كان معشر المورنجين قد استعاروه في فترة متأخرة من عند جيرانهم المقيّدين بقواعد شديدة الاختلاف عند قواعدهم، لا ينبغي أن يكون أبسط من هذا الأخير لا أعقد منه[٢٤].

إن الموقف السستامي والشكلي الذي يقفه موردوك يتضادّ مع الموقف التجريبي والطبيعوي الذي يتخذه ردكليف ـ براون. غير أن موردوك يظل مشبعاً، كخصمه، بذهنية نفسانية، بل وحياوِية، تدفعه باتجاه فروع معرفية طرفية كالتحليل النفسي ونفسانيات السلوك. فهل نجح بهذه الطريقة في التحرر من التجريبية التي تنوء بثقلها على اجتهادات ردلكيف ـ براون وتفسيراته؟ هناك شك. إذ أن هذا اللجوء الخارجي يضطره إلى الإبقاء على افتراضاته بالذات غير مكتملة أو إلى معالجتها بواسطة آراء يستعيرها من هنا وهناك مما

---

(٢٤) وضع وارنر سستاماً من ٧ جبوب في مقابل ٧ طبقات. واستعاض لورانس وموردوك عن هذا السستام بسستام آخر من ٨ جبوب و ٣٢ طبقة. في تلك الفترة نفسها (البنى البسيطة للقرابة، ١٩٤٩، الفصل الثاني عشر) اقترحت شخصياً تقليص ترسيمة وارنر إلى ٤ جبوب منها جبّ واحد ملتبس الوضع. في العام ١٩٥١ استعاد أحد النياسين الانكليز، السيد ليش، وجهة نظري المذكورة وتولى الدفاع عنها ضدّي بالذات، في الوقت الذي نسب إليّ وجهة نظر أخرى كان قد ارتجلها استجابة لحاجات قضيته. انظر: ليش، المضامين البنيانية لزواج الأنسباء المتقاطعين من طرف الأم، نشرة معهد الإناسة الملكي، مجلد ٨١، ١٩٥١. في المقال الذي ذكرته في الهامش السابق، يقتصر برنت على الرقم ٣. وكان ليش قد أضلّه عن طريقه عندما كان يكتب مقالته. لكنه اعترف لي في ما بعد، شفاهياً ومراسلة، بأنني كنت قد توصّلت على أساس استنتاجي بحث إلى الحل الذي يمتاز، دون سائر الحلول المطروحة حتى ذلك الحين، بأنه أقربها إلى الحلّ الذي تحقّق منه ميدانياً بنفسه. هذا وكان تفسيري لسستام المورنجين موضع تحليل رائع من حيث صفائه وبعد نظره من قبل البروفسور دي جوسلين دي جونغ: نظرية ليفي ـ ستروس في القرابة والزواج، ١٩٥٢.

- J. P.B. de Josselin de Jong, Levi-Strauss's theory on Kinshi[and Marriage, 1952.

- E.R. leach, the structural Implications of Matrilateral cross-Cousin Marriage, 1951.

يضفي عليها طابعاً هجيناً بل يجعلها تتنافى أحياناً مع الهدف الاستهلالي الذي صيغ بتعابير إناسيّة. فعوضاً عن اعتبار سساتيم القرابة بمثابة الوسائط المجتمعية المعدّة لأداء وظيفة مجتمعية معيّنة، ينتهي الأمر بموردوك إلى التعامل معها بوصفها نتائج مجتمعية ناجمة عن مقدمات منطقية يتعبّر عنها بتعابير الحياوة والنفسانيات.

إن مساهمة موردوك في الدراسات البنيانية تواجه من جانبين. الأول هو أنه شاء تجديد شباب المنهج الإحصائي. وكان تيلور قد استعمل المنهج المذكور للتحقّق من صحة اعتلاقات مفترضة واكتشاف اعتلاقات جديدة من خلالها. وقد أتاحت التقنيات الحديثة لموردوك أن يحقق نجاحاً أكيداً بهذا الاتجاه.

ولطالما شدّد الكثيرون على العوائق التي يصطدم بها اعتماد المنهج الإحصائي في النياسة (لوي، ١٩٤٨أ، الفصل الثالث). ولما كان موردوك يعي أمر هذه العقبات مثل أي باحث آخر، فإنني أكتفي هنا بالتذكير بمخاطر الحلقة المفرغة: أن مصداقية اعتلاق ما، حتى ولو كان مبنياً على تواتر إحصائي مُبِين، تتوقف في نهاية الأمر على سلامة التقطيع الذي اعتُمد من أجل تحديد الظاهرات الموضوعة موضع اعتلاق. غير أن المنهج يظل، بالمقابل، فاعلاً وفعّالاً عندما يُستعمل لدحض الاعتلاقات التي جرى التسليم بوجودها من باب الخطأ. فمن وجهة النظر السلبية والنقدية هذه يمكننا أن نعتبر بعض النتائج التي توصل إليها موردوك في عداد النتائج الثابتة.

وقد اشتغل موردوك كذلك على اعادة تركيب التطور التاريخي الذي عرفته سساتيم القرابة، أو على الأقل، على تحديد بعض خطوط التطور الممكنة أو المحتملة دون بعض الخطوط الأخرى. وهكذا يصل إلى نتيجة عجيبة: إذ يتبيّن أن سستام القرابة من النمط «الهاوايي» إنما يمثّل شكلاً بدائياً في عدد كبير من الحالات، بل أكبر مما جرت العادة على الظن (منذ أن تصدّى لوي (١٩٢٠، الفصل الثالث) للفرضية المماثلة التي طرحها لويس مورغان). غير أن علينا التنبّه هنا إلى أن موردوك لا يُعمل تفكيره في مجتمعات فعلية تتناولها المُعاينة ضمن سياقها التاريخي والجغرافي وتعتبرها بمثابة مجاميع منظمة، بل يشتغل على أفكار تجريدية من الدرجة الثانية: فهو يبدأ بعزل التنظيم المجتمعي الواحد عن سائر جوانب الثقافة، بل إنه يبدأ أحياناً بعزل سساتيم القرابة عن التنظيم المجتمعي، ثم يعمد بعد ذلك إلى تقطيع التنظيم المجتمعي (أو سستام القرابة) تقطيعاً اعتباطياً إلى قطع وأوصال وذلك وفقاً لبعض المباديء المستوحاة من المقولات التقليدية في النظرية النياسية بدلاً من التحليل الملموس لكل مجموعة من المجموعات. لذا تظل إعادة تركيبه للتاريخ في مثل هذه

الشروط، عملية ايديولوجية: فهي تقوم على تجريد العناصر المشتركة التي شهدتها كل مرحلة من المراحل لاستعمالها في تحديد المرحلة التي سبقتها مباشرة، وهكذا دواليك. من الواضح أن مثل هذا المنهج لا يمكن أن يؤدي إلا إلى نتيجة واحدة وهي أن أقل الأشكال تفصيلاً سوف تبدو بمثابة أقدم الأشكال، في حين تحتل الأشكال المعقدة مواقع أحدث فأحدث كلما ازداد تعقيدها. أمر من قبيل العودة بأصول الحصان الحديث إلى رتبة الفقريّات بدلاً من العودة به إلى النوع **هيباريون**.

إن التحفظات الآنفة الذكر لا ترمي إلى الانتقاص من مآثر موردوك: فقد جمع الرجل وثائق وفيرة العدد كثيراً ما كانت في حيّز الإهمال. وقد طرح مشكلات. لكنّ هذا بالضبط هو بيت القصيد: إذ انّ تقنيّته تبدو ناجعة في اكتشاف المشكلات وتعيينها أكثر مما هي ناجعة في حلّها. كما أن منهجه يظل مشبعاً بالذهنية الأرسطية. وربما كان لكل علم أن يمرّ بهذه المرحلة. فهو على الأقل يعرب عن كونه تلميذاً نجيباً لأرسطو عندما يقول: «إن الأشكال الثقافية تنمّ، على صعيد التنظيم المجتمعي، عن درجة من الانتظام وعن الالتزام بمقتضيات الفكر العلمي لا تختلف اختلافاً يُذكر عن الدرجة التي عوّدتنا عليها العلوم المسمّاة طبيعية» (١٩٤٩، ص ٢٥٩).

إن القاريء الذي يسترجع أوجه التمييز المقترحة في بداية هذا المقال سيلاحظ أن ردكليف ـ براون ينحو نحو الخلط بين **المعاينة** و **الاختبار**، في حين أن موردوك لا يميّز تمييزاً كافياً بين النماذج **الإحصائية** والنماذج **الآلية**: فهو يسعى إلى بناء نماذج آلية مستعيناً على ذلك بنماذج إحصائية وهذه مهمّة مستحيلة إذا اتّبعنا الطريقة المباشرة التي يتّبعها على الأقل.

بالمقابل يمكننا أن نصف أعمال لوي[٢٥] بأنها جهد حثيث للإجابة على سؤال واحد: **ما هي الشؤون التي نبحث عنها؟** لقد قلنا إن هذا السؤال هو أول الأسئلة التي يفترض بالباحث أن يطرحها حتى ولو كان بنيوياً، وإنه هو الذي يتحكّم بالأسئلة الأخرى جميعاً. لقد بدأت أبحاث لوي الميدانية وتفكيره النظري في زمن كانت فيه النياسة محشوّة بالأفكار الفلسفية المسبقة ومعمّمة بهالة من الصوفية الإجتماعية [السوسيولوجية]. وقد أُخذ عليها أحياناً ارتدادها على هذا الوضع بصورة سلبية محضة (كروبر، ١٩٢٠): كان من الواجب أن يحصل ذلك. ففي ذلك الحين كانت المهمة الأولى تقوم على تبيان **ما لم تكن**

---

(٢٥) توفي عام ١٩٥٧.

عليه الشؤون. وبالتالي فقد عمد لوي إلى انتداب نفسه بكل شجاعة لتفكيك لحمة السساتيم الاعتباطية والاعتلاقات المزعومة. وهكذا كان له أن يحرّر ـ إذا جاز القول ـ طاقة ذهنية لم ننته حتى الآن من استنفاذها. وربما كان أمر توضيح مساهماته الإيجابية أقلّ سهولة نظراً للتحفظ الشديد الذي كان يبديه إزاء صياغة أفكاره فضلاً عن استيائه من التركيبات النظرية. ألم يكن قد عرّف عن نفسه في مكان ما من كتاباته بأنه: «متشكك فعّال»؟. غير أنه هو الذي دافع منذ عام ١٩١٥ عن دراسات القرابة كأفضل ما يكون الدفاع الحديث: «إن جوهر الحياة المجتمعية بالذات قد يكون قابلاً للتحليل في بعض الأحيان وبصورة حازمة بناء على طريقة تصنيف الأقرباء والأحلاف» (١٩١٥، ١٩٢٩ج). كما أنه هو الذي قلب المنظور التاريخي الضيق رأساً على عقب، في تلك المقالة ذاتها، بعد أن كان المنظور المذكور يحجب الأفق النياسي فلا يدع مجالاً لاستشفاف العوامل البنيانية التي كانت تسعى على قدم وساق أينما كان. وهو الذي حدّد الزواج الخارجي، منذ ذلك الحين، بتعابير جينية بوصفه ترسيمة مؤسسية تتولّد عنها أينما وجدت نفس النتائج والمفاعيل دون أن تكون هناك حاجة لاستحضار اعتبارات تاريخية ـ جغرافية من أجل فهم أوجه الشبه والقياس بين مجتمعات متباعدة.

وبعد ذلك بسنوات قليلة قام لوي بنسف «المركّب الأميّ النسب» (١٩١٩) بأن استخدم منهجاً أدّى به إلى نتيجتين يعتبرهما الباحث البنيوي اساسيتين. فهو إذ نفى أن تكون السمة التي تبدو أمية النسب عبارة عن بقية من بقايا «المركّب» أو أثراً من آثاره، فقد أتاح إمكانية تفكيكه إلى متبدّلات. من جهة ثانية، وبعد تحرير هذه العناصر على هذا النحو، فإنها غدت بمتناول الباحث وصار بوسعه استعمالها من أجل وضع جداول بالتعاوضات التي تحصل بين السمات الاختلافية في سساتيم القرابة (لوي، ١٩٢٩أ). وهكذا كان له أن يفتح الباب بطريقتين لا تقل إحداهما أصالة عن الأخرى أمام الدراسات البنيانية: إن من حيث سستام التسميات، وإن من حيث الصلة بين هذا السستام وسستام المواقف. وقد سار من بعده في هذه الاتجاه باحثون آخرون (ردكليف ـ براون، ١٩٢٤، ليفي ـ ستروس، ١٩٤٥)[٢٦].

ثم إننا ندين أيضاً للوي باكتشافات أخرى. فقد كان على الأرجح أول من اكتشف الطابع المزدوج الاتجاه لعدد كبير من السساتيم التي كان يُزعم أنها وحيدة الاتجاه (١٩٢٠،

---

(٢٦) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

١٩٢٩ب). كما أنه بيّن التأثير الذي تُحدثه صيغة الإقامة على نمط العزوة (١٩٢٠). وفصّل السلوكات العائلية من تحفظ واحترام، فضلاً عن تحريم الرهاق (١٩٢٠، ص ١٠٤ـ ١٠٥). وبناء على تعلقه الشديد بمعالجة التنظيمات المجتمعية من زاوية مزدوجة: القواعد المؤسساتية من جهة، ولكن أيضاً من زاوية التعابير الوسطية التي تنمّ عن ردود فعل نفسانية فردية (باتجاه يتنافى أحياناً مع القواعد ويلوي اتجاه العمل بها دائماً)، فقد قدّم لنا لوي، وهو الذي انهمرت عليه الانتقادات بسبب تعريفه الشهير للثقافة المؤلفة من «قِطَع وأصال»، أدروسات [مونوغرافيات] تعتبر من أهم ما عرفته الأدبيات النياسية من كتابات ومن أكثرها توازناً (١٩٣٥، ١٩٤٨أ، الفصول ١٥، ١٦،١٧). ولا حاجة بنا إلى التذكير، أخيراً، بالدور الذي قام به لوي في تنمية الدراسات الأمريكية الجنوبية. فقد ساهم عبر نصائحه وعبر تشجيعه مساهمة مباشرة أو غير مباشرة في تمهيد الطريق أمام النياسة لتدخل إلى حقل شائك كان قد أهمل اهمالاً شديداً.

IV ـ الدينامية المجتمعية: بُنى الاستتباع

أ) نَسَق العناصر (أفراداً ومجموعات) في البنية المجتمعية:

أما وضعنا الشخصي حيال المشكلات الآنفة الذكر فلا حاجة بنا إلى عرضه هنا. فرغم الجهود التي نبذلها باتجاه الموضوعية يظل الوضع المذكور يرشح بما فيه الكفاية من بين ثنايا هذا الفصل. فكاتب هذه الأسطر يعتبر أن سساتيم القرابة وقواعد الزواج والعزوة تشكل مجموعاً متسقاً وظيفته تأمين ديمومة المجموعة المجتمعية عن طريق حبك خيوط العلاقات الرحمية والعلاقات المبنيّة على المصاهرة كما تحبك خيوط النسيج. بهذه الطريقة نأمل أن نكون قد ساهمنا في توضيح طريقة اشتغال الآلة المجتمعية التي تعمل دائماً على انتزاع النساء من عائلاتهن الرحمية لتوزعهنّ على عدد مساوٍ من المجموعات المنزليّة التي تتحول بدورها إلى عائلات رحمية، وهكذا دواليك[٢٧].

---

(٢٧) انظر حول هذه النقطة: ليفي ـ ستروس، العائلة، ضمن: الإنسان والثقافة والمجتمع. نشر بعناية شابيرو، مطبوعات جامعة شيكاغو، ١٩٥٦، الفصل ١٢ (لم ينشر في هذا الكتاب).

- Lévi-Strauss, The family, in: H.L.Shapiro, ed. Man, culture and society, Oxford University Press, 1956, chap. XII (NOn réproduit dans le présent récueil).

في غياب المؤثرات الخارجية يُفترض أن تظل هذه الآلة مرشحّة للقيام بوظيفتها إلى ما لا نهاية، وأن تحتفظ البنية المجتمعية بطابع سكوني. غير أن هذا ليس واقع الحال. فينبغي إذن تطعيم النموذج النظري بعناصر جديدة ربما كان تدخّلها قادراً على تفسير التحولات التعاقبية التي تطرأ على البنية، فضلاً عن توضيح الأسباب التي لا تجعل البنية المجتمعية مقتصرة البتة على سستام القرابة. إن الإجابة على هذه المسألة المزدوجة تتأتّى عن ثلاثة طرق مختلفة.

أولاً، لا بد أن يتساءل المرء، على نحو ما هو متّبع، عما هي الشؤون. فقد انقضت سنوات على الفترة التي كان يرثي فيها لوي لحالة الادقاع التي كانت تشكو منها الأعمال الإناسية في مجال التنظيم السياسي. بهذا الصدد لا بد من تسجيل بعض الانجازات التي ندين بها للوي نفسه في أعماله الأخيرة بالنسبة لما يتعلّق بامريكا الشمالية على الأقل (١٩٢٧، ١٩٤٨أ، الفصول ٦ و ٧ و ١٢ـ ١٤، ١٩٤٨ب)، وللمصنّف الكبير حول أفريقيا الذي وُضع باشراف فورتس وايفانز ـ برتشارد (١٩٤٠). وقد استفاد الجميع من تحديد لوي لبعض المقولات الأساسية: كالطبقات المجتمعية و «الرفاقيّة(*)» والدولة.

أما الطريقة الثانية فتقوم على وضع الظاهرات التي تنتمي إلى المستوى الذي تمّ عزله موضع اعتلاق، وأعني ظاهرات القرابة وظاهرات المستوى الذي يليه مباشرة، وذلك بمقدار ما يمكن ربطها في ما بينها. عندئذ تطرح مشكلتان: ١ـ هل إن باستطاعة البنى المبنية على القرابة أن تعرب بحد ذاتها عن خصائص ديناميّة؟ ٢ـ كيف تؤثر **بنى الاتصال وبنى الاستتباع** بعضها على البعض الآخر؟ إن المشكلة الأولى هي مشكلة التربية: فالواقع أن كل جيل من الأجيال يجد نفسه في فترة معيّنة داخلاً في علاقة استتباع أو هيمنة مع الجيل الذي سبقه أو الذي يليه. هذه هي الصيغة التي اختارتها مارغريت ميد وغيرها من الباحثين لطرح المشكلة.

لكن هناك طريقة أخرى في العمل أقرب إلى المنحى النظري، وهي تقوم على البحث عن الاعتلاقات القائمة بين بعض الأوضاع (السكونية) الكائنة ضمن بنية القرابة (مختزلةً إلى مصطلحاتها)، وبين السلوكات (الدينامية) المقابلة لها، على النحو الذي تعبّر عن نفسها من خلاله في مجالات الحقوق والواجبات والالتزامات من جهة، وفي مجالات الامتيازات والتحريمات الخ، من جهة أخرى.

إن ردكليف ـ براون يرى أن التقابل لفظة بلفظة بين ما يمكن تسميته **سستام المواقف وسستام التسميات** أمر يمكننا التحقّق منه. فكل لفظة من ألفاظ القرابة يُفترض أن تقابل سلوكاً معيناً، إيجابياً كان السلوك أم سلبياً. وإن من المفترض أن يكون لكل سلوك اختلافي

(*) Sodalités

لفظة تدل عليه. وقد ذهب باحثون آخرون إلى أن مثل هذا التقابل أمر لا يمكن التحقّق منه في الممارسة العملية، أو أنه لا يتخطى في جميع الأحوال مستوى من التقدير التقريبي الإجمالي.

وقد طرحت من جهتي اجتهاداً مختلفاً مبنيّاً على علاقة جدلية بين المواقف والتسميات. فرأيت أن السلوكات الاختلافية المرعيّة بين الأقارب تتجه نحو الانتظام وفقاً لنفس النموذج الذي ينتظم المصطلحات، لكن هذه السلوكات إنما تشكّل واسطة لحلّ الصعوبات ولتخطي التناقضات التي تنطوي عليها تلك المصطلحات نفسها. هكذا يُفترض بقواعد السلوك المرعية بين الأقارب في مجتمع ما أن يعبّر عن مسعى لحل التناقضات الناجمة عن سستام المصطلحات وقواعد المصاهرة. وكلما اتجهت الأولى باتجاه التشكّل في سستام، كلما برزت تناقضات جديدة تؤدي إلى إعادة النظر في تنظيم المصطلحات، مما يؤثر بدوره على المواقف، وهكذا دواليك، اللهم إلا في بعض الفترات النادرة التي تشهد توازناً معيناً سرعان ما يتعرّض للاختلال(٢٨).

وثمة مشكلة أخرى تطرح علينا عندما نجد مجتمعات لا يرعى سستام القرابة فيها

---

(٢٨) في كتاب صغير كرّسه مؤلفاه لدحض «القرابة في بناها البسيطة» يحاول السيدان هومانز وشنيدر قصر قواعد الزواج المفضّل على سستام المواقف، ويعترضان اعتراضاً شديداً على المبدأ المطروح في كتابي المذكور من أنه لا وجود لارتباط حتميّ بين الزواج من طرف الأم أو من طرف الأب من جهة وصيغة العزوة ـ سواء كانت أميّة النسب أو أبيّة النسب ـ من جهة أخرى. ويستند المؤلفان في دعم اطروحتهما القائلة بأن الزواج من طرف الأم تابع للعزوة الأبيّة النسب بأن يستشهدا باعتلاقات احصائية لا تكاد تبرهن على شيء يذكر. والواقع أن المجتمعات التي تعتمد العزوة الأبيّة النسب أكثر عدداً بكثير من المجتمعات التي تعتمد العزوة الأميّة النسب فضلاً عن أن الزواج من طرف الأم هو نفسه أوسع انتشاراً من الزواج من طرف الأب. فلو أن الزواجات كانت تتوزع بفعل الصدفة لكان لنا أن نتوقع أن يكون عدد المجتمعات التي تتصف بأنها تقرن بين العزوة الأبيّة النسب والزواج من طرف الأم أكثر عدداً من المجتمعات الأخرى، فيكون الاعتلاق الذي يأتي على ذكره ناقديّ أمر لا دلالة له. وقد استعاد موردوك دراسة ذلك الاعتلاق المفترض معتمداً على عيّنة أكبر (٥٦٤ مجتمعاً) وخلص إلى القول «إن التوزيع العالمي لهذه الاعتلاقات فضفاض جداً بحيث انه يدعو إلى الشك في صحة التفسير النظري المتقرح»، (موردوك، عيّنة ناسوتية عالمية، الأناس الأمريكي، مجلد ٥٩، عدد ٤، ١٩٥٧، ص ٦٨٧).

إنني أصر على الاعتقاد ووفقاً لنفس التعابير التي استعملتها في البداية بأنه لا وجود لارتباط حتميّ بين الزواج من النسيبة المتقاطعة من أحد الطرفين وبين صيغة العزوة، أي أن أيّاً من التركيبات الممكنة لا ينطوي على تناقض. غير أن من الممكن، بل من المعقول، أن يكون اقتران نمطي الزواج بإحدى صيغتي العزوة أكثر شيوعاً على صعيد الخبرة المعيوشة. فإذا كان هذا واقع الحال بالفعل فإن هذا **الإعتلاق الإحصائي** (الذي لا ينبغي خلطه مع **الارتباط المنطقي**) يتطلب عندئذ تفسيراً. وأنا أميل شخصياً إلى افتراض وجود هذا التفسير في حالة =

مصاهرات زواجية بين أطراف متساوية. فما الذي يجري في الواقع، إذا كانت أطراف التبادلات الزواجية مجموعات متراتبة من الزاوية السياسية أو الاقتصادية، سواء كان هذه التراتب مبدئياً أو فعلياً؟ من هذه الزاوية نجد أنفسنا مسوقين إلى معالجة مؤسسات شتى، وعلى رأسها مؤسسة تعدّد الزوجات التي بيّنتُ أنها تستند أحياناً إلى توحيد شكلين من الضمانات: أحدهما ذو طابع جماعي وسياسي والآخر ذو طابع فردي واقتصادي[٢٩]. ثم يليها مؤسسة الزواج الفوقي[*]. وهذه المشكلة الأخيرة التي ما زالت مهملة حتى الآن تستحق دراسة يقظة تتوقف عليها نظرية متماسكة لسستام المِلل واستطراداً لكل البنى المجتمعية المبنيّة على تفاوت الأوضاع [المجتمعية].

أما الطريقة الثالثة والأخيرة فتتّصف بطابع أكثر شكلية من الطريقتين السابقتين. فهي تقوم على دراسة **قَبْلية** لكل ما يتصوّره الباحث من أنماط البنى الناجمة عن علاقات التبعيّة والهيمنة والتي تبرز بمحض الصدفة. إن ما قام به رابوبورت (١٩٤٩) من معالجة رياضية

عدم الإستقرار التي تمتاز بها المجتمعات الأميّة النسب (وهي موضوعة سبق لي أن عالجتها في «البنى») مما يسهّل عليها تبنّي دورات طويلة من التعامل بالمثل، في حين أن الدورات القصيرة جداً التي يقتضيها الزواج من طرف الأب من شأنها أن تتلاءم على نحو أفضل مع أنواع التجاذب والتأرجح التي تظل المجتمعات الأميّة النسب مسرحاً دائماً لها. ويبدو لي أن الإجتهاد النظري الذي يقول به هومانز وشنيدر غير مقبول بالمرة: فهما يفسّران تفضيل المجتمعات الأبية النسب للزواج من طرف الأم باعتبارات نفسانية مثل تحوُّل التعلّق العاطفي لدى المراهق باتجاه جبّ الخال. فإذا كان الأمر كذلك فإن الزواج من طرف الأم يصبح في الواقع أكثر شيوعاً. لكنه لا يحتاج عندئذ إلى **تحبيذ الأخذ به**. ثم إن هومانز وشنيدر يعودان في صدد البحث في حالة مخصوصة، فيعتمدان بلا قيد ولا شرط نظرية وسترمارك النفسانية ليفسرا بها تحريم الرهاق. كان بودّ المرء لو ظل على ظنه بأن النياسة قد تخلصت نهائية من هذه الضلالات القديمة. (انظر هومانز وشنيدر، الزواج والسلطة والأسباب الأخيرة. دراسة في الزواج من النسيبة المتقاطعة من أحد الطرفين، غلنكو، إيلينوا، ١٩٥٥).

- G.C. Homans et D.M. Schneider, Marriage, Anthority and final Causes, A study of unilatéral cross-Cousin Marriage, Glencoe, Illinois, 1955.

(٢٩) ليفي - ستروس، المداران الحزينان، الفصل ٢٩، وفيه استعادة لموضوعات سبقت معالجتها في دراسة سابقة بعنوان: الجانب المجتمعي والنفساني من الرئاسة في قبيلة بدائية، محاضر أكاديمية العلوم في نيورك، ١٩٤٤.

- C. Lévi-Strauss, The social and Psychological Aspects of chieftainship in a Primitive Tribe, Transactions of the New York Acdemy of sciences, series II, vol. VII, no 1, 1944.

(*) Hypergamie أو Hypogamie. وقد أخذنا ترجمته بالزواج الفوقي عن «قاموس الأنتروبولوجيا» لشاكر مصطفى سليم (١٩٨١) الذي يعرّفه بأنه «زواج رجل ذي مركز اجتماعي [اقرأ مجتمعي] رفيع بامرأة ذات مركز أوطأ من مركزه»، (ص ٤٧٠). ولم يذكر صاحب القاموس لماذا جعله «فوقياً» (م).

لظاهرات الهيمنة التي تظهر بصورة دورية في أوساط الدجاج تشق أمامنا بهذا الصدد آفاق نظر شيّقة ومفيدة. لا شك في أن هذه السلاسل الدورية وغير المتعدّية واهية الصلة بالبنى المجتمعية التي قد يعمد الباحث إلى مقارنتها بها. فهذه البنى («كدائرة كاڤا» في پولينيزيا) تظل دائماً متعدّية وغير دورية: فالذي يتخذ مكانه في الطرف الأدنى يُستبعد، بحكم تعريفه، عن الطرف الأعلى(٣٠).

خلافاً لذلك يتبيّن من دراسة سساتيم القرابة أن تحوّل النسق المتعدّي وغير الدائري إلى نسق آخر غير متعدّ ودائري ليس أمراً بعيد الاحتمال في ظروف معيّنة. فنحن نجده في المجتمع الذي يعتمد الزواج الفوقي إلى جانب تفضيل الزواج من بنت أخ الأم. إن مثل هذا السستام يقوم على سلسلة ينتهي أحد طرفيها ببنت من المرتبة العليا، وبالتالي فهي عاجزة عن إيجاد زوج لا يكون أدنى منها مرتبةً، كما ينتهي طرفها الآخر بصبيّ لا يقوى هو الآخر على ايجاد زوجة له (لأن كل بنات المجموعة ـ باستثناء أخته ـ هنّ من مرتبة أعلى من مرتبته). وبالتالي، فإما أن يتضعضع المجتمع المذكور تحت وطأة تناقضاته، وإما أن يجد لزاماً عليه تحويل سستامه المتعدّي وغير الدوري إلى سستام دوري وغير متعدّ، وذلك بصورة مؤقتة أو محلية(٣١).

---

(٣٠) يبدو لي هذا التحفظ نافلاً اليوم (١٩٥٧). فهناك مجتمعات نستطيع أن نجد فيها دورات تراتبية وغير متعدّية قابلة للمقارنة تماماً مع **ذوات المنقار** من الطيور، على نحو ما هي الحال في جزر فيجي التي كان سكانها حتى بداية القرن العشرين منظمين في اقطاعات توحدها علاقات التبعية الإقطاعية، بحيث كنا نجد في بعض الحالات أن الإقطاعة أ كانت في حالة خضوع وتبعية للإقطاعة ب، وب خاضعة لـ ج، و ج لـ د و د لـ أ. وقد قام هوكارت بوصف وتفسير هذه البنية التي تبدو للوهلة الأولى مستعصية على الفهم بأن لاحظ أن في فيجي شكلين من التبعية: تبعية بحكم العرف والتقليد، وتبعية بحكم الفتح. فالإقطاعة أ قد تكون تابعة تقليدياً لـ ب، وب لـ ج و ج لـ د، في حين قد تكون الإقطاعة د قد خضعت مؤخراً لسيطرة أ على أثر حرب لم تكن لصالحها. هكذا لا تكون البنية المتحقّقة على هذا النحو من نفس بنية ذوات المنقار وحسب، بل تكون النظرية النياسية متقدمة على التفسير الرياضي بسنوات عديدة، دون أن ندري. إذ أن التفسير المذكور يستند إلى التمييز بين متبدّلين يفعلان فعلهما بشيء من التفاوت، مما يتفق اتفاقاً دقيقاً مع وصف هوكارت (الذي نشر بعد وفاته). (انظر: هوكارت، ولايات فيجي الشمالية، ١٩٥٢..).

- A.M. Hocart, The Northern states of Figi, occasional Public, no 11, Royal Antropological Institute, London, 1952.

(٣١) كمثال بارز على تحوّل نمط معين إلى نمط آخر محلّياً، انظر: غوغ، طقوس تأهيل الإناث في ساحل مالابار، ١٩٥٥.

- K. Gough, Femal Initiation Rites on the Malabar Coast, Journ. of the Roy. Antropol. Inst. vol. 85, 1955, PP. 47-48.

هكذا تُستَدخل في دراساتنا مقولات من نوع التعدّي والنسق والدورة، وهي مقولات تخضع للمعالجة الشكلية وتساعد على تحليل أنماط معمّمة من البنى المجتمعية التي قد تكون فيها مستويات الاتصال والاستتباع متداخلة ومتكاملة. فهل نحن ذاهبون إلى أبعد من ذلك، بحيث نصل إلى توحيد الانساق الحالية أو الممكنة؟ إن ما يسمّى في معظم المجتمعات البشرية «بالنَّسَق المجتمعي» إنما ينتمي إلى نمط متعدّ وغير دوري: فإذا كان أ أرفع مقاماً من ب، وب أرفع من ج، فإن أ ينبغي أن يكون أرفع مقاماً من ج ولا يسع ج أن يكون أرفع مقاماً من أ. غير أن نفس المجتمعات التي تخضع عملياً لهذه القواعد تضع في ذهنها أنماطاً أخرى من الأنساق التي يمكن تسميتها «ممكنة» أو «مثالية»، سواء على صعيد السياسة أو الأسطورة أو الدين، علماً أن هذه الأنساق قد تكون في بعض الأحيان غير متعدّية ودورية. مثال ذلك تلك الحكايات التي تتحدث عن ملوك تزوجن راعيات، أو نقد الديمقراطية الأمريكية من قِبَل ستاندال بوصفها سستاماً يخضع فيه السيد النبيل [الجنتلمان] لأوامر عطّاره.

ب) نَسَق الأنساق:

يعتبر النياس أن المجتمع يشتمل على مجموع من البنى التي تتفق مع أنماط شتى من الأنساق. فسستام القرابة يقدم لنا واسطة للتنسيق بين الأفراد وفقاً لقواعد معينة. والتنظيم المجتمعي يقدم لنا واسطة أخرى. كما تقدّم لنا التراتبات المجتمعية أو الاقتصادية واسطة ثالثة. وبنى النَّسْق هذه قد يجري عليها التنسيق فيما بينها إذا تبيّن لنا ما هي العلاقات التي توحّدها، وكيف يؤثر بعضها على البعض الآخر من وجهة النظر التزامنية. هكذا حاول ماير فورتس (١٩٤٩)، ولم تخلُ محاولته من نجاح، أن يبني نماذج عامة تستوعب خصائص عدد من النماذج المخصوصة (من قرابة وتنظيم مجتمعي وعلاقات اقتصادية، الخ).

إن هذه المحاولات الرامية إلى صياغة نموذج كلّي لمجتمع معيّن تضع النيّاس حيال صعوبة سبق لنا أن واجهناها في مستهل هذا الفصل: إذا كان مجتمع من المجتمعات يملك تصوّراً معيناً لمختلف بنى النَّسْق فيه وللعلاقات التي توحّد بين هذه البنى، فإلى أي حد يتفق هذا التصوّر مع الواقع؟ وقد سبق لي أن أشرت إلى أن هذا السؤال قد يجاب عليه بعدة أجوبة حسب الوثائق التي نملكها. لكننا حتى الآن لم نواجه إلا أنساقاً «معيوشة»، أي أنساقاً متوقفة بحد ذاتها على الواقع الموضوعي، وإنما نتطرق نحن إليها من خارج بمعزل عن تصوّر الناس لها. فينبغي لنا أن نقول الآن أن مثل هذه الأنساق «المعيوشة» تفترض دائماً انساقاً

غيرها لا بد من اخذها بعين الاعتبار، لا لفهم الأنساق الأولى فقط بل لفهم الطريقة التي يحاول بموجبها كل مجتمع أن يستوعب الأنساق جميعاً ضمن كلٍّ منسّق. إن بنى النَّسْق «المتصوَّرة» هذه، لا التي كانت «معيوشة»، لا تتفق اتفاقاً مباشراً مع أي واقع موضوعي. وهي خلافاً للأولى لا تصح عليها المراقبة الاختبارية، لأنها تذهب مذهباً يصل بها إلى حدّ القول بأنها ناجمة عن خبرة من نوع خاص قد تختلط بها، على كل حال، في بعض الأحيان. فالرقابة الوحيدة التي نستطيع أن نُخضعها لها، من أجل تحليلها، هي بالتالي رقابة الأنساق التي من النمط الأول، أي الأنساق «المعيوشة». إن الأنساق «المتصوَّرة» تتفق مع ميدان الأسطورة والدين. وبوسعنا أن نتساءل عما إذا كانت الأيديولوجيا السياسية في المجتمعات المعاصرة لا تنتمي هي الأخرى إلى هذه الفئة(٣٢).

لقد بيّن ردكليف ـ براون، على أثر دركهايم، أن الشؤون الدينية ينبغي أن تدرس باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من البنية المجتمعية. فهو يرى أن دور النياس يتلخص في بلورة اعتلاقات بين أنماط مختلفة من الديانات وأنماط مختلفة من التنظيمات المجتمعية (١٩٤٥). وإذا كانت اجتماعياته الدينية قد أسفرت في النهاية عن لا شيء فيبدو أن ذلك عائد إلى سببين. الأول لأنه ربط المعتقدات والطقوس الشعائرية ربطاً مباشراً بحالات عاطفية. والثاني، لأنه أراد أن يصل دفعة واحدة إلى تعبير عام عن الصلة القائمة بين المجتمع والدين، في حين أننا بحاجة بوجه خاص إلى دراسات عيانية تمكّننا من بناء سلسلات منتظمة من التغيرات المتلازمة. وقد اسفر ذلك عن ضرب من فقدان الثقة ما زال ينوء بثقله على النياسة الدينية. غير أن الأساطير والشعائر والمعتقدات الدينية تشكل حقلاً مليئاً بالوعود بالنسبة للدراسات البنيانية، ويبدو أن الأبحاث الأخيرة، على ندرتها، أبحاث غنيّة ومثمرة.

لقد شرع مؤلفون كثيرون في الآونة الأخيرة يدرسون السساتيم الدينية باعتبارها مجاميع محكومة ببنى. وهناك أعمال أدروسية [مونوغرافية] كـ «طريق الحياة والموت» لرادن (١٩٤٥) و «الكوناپيپي» لبرنت (١٩٥١) تستلهم الفهم المذكور. وهكذا صارت الطريق

(٣٢) يرجى من القارىء الفرنسي أن يتنبّه إلى أن هذا المقطع يحاول أن يصيغ، بكلام أقرب إلى مصطلحات الأناسين الأنكلوسكسونيّين، ذلك التمييز الماركسي بين البنية التحتية والبنية الفوقية، مما يدل ـ ولنقل ذلك في معرض الكلام ـ على هشاشة الأسس التي تقوم عليها الانتقادات التي وجهها لي السيد غورفيتش (الدفاتر الأممية للإجتماعيات، مجلد ١٩، السنة الثانية، ١٩٥٥) عندما اتّهمني، وهو يعني هذا المقطع، بأنني أحاول أن أدخل على الاجتماعيات تطوّراً سلطوياً للنسق المجتمعي. انظر حول هذه المسألة ردّي على السيد غورفيتش في الفصل السادس عشر من هذا الكتاب.

ممهدة أمام الأبحاث السستامية التي يشكل كتاب «ديانة الناڤاهو» لرتشارد مثلاً جيداً عليها. لكن علينا أن لا نهمل التحاليل التفصيلية التي تتناول العناصر الدائمة وغير الدائمة من التصورات الدينية لدى قوم معيّنين وخلال فترة قصيرة نسبياً من الزمن، على نحو ما تصوّرها لوي.

فربما كان لنا أن نتوصل بذلك إلى أن نبني في النياسة الدينية تلك «النماذج الضيقة النطاق والمعدّة لاستعمالها في تحليل التغيرات المتلازمة.. تحليلاً مقارناً.. على نحو ما تفرض نفسها على كل بحث يرمي إلى تفسير الشؤون المجتمعية» (نادل، ١٩٥٢). إن هذا المنهج لا يمكّننا من التقدّم إلا ببطء. لكننا إذا كنا نتوخى الوصول إلى نتائج مفيدة في مجال التنظيم المجتمعي فإن النتائج التي يوفّرها لنا المنهج المذكور تعتبر من أفضل النتائج صياغة وأكثرها إقناعاً. لقد سبق لنادل أن برهن على وجود اعتلاق معيّن بين مؤسسة الكهانة وبعض المواقف النفسانية المميزة للمجتمعات التي تستجيب لهذه المؤسسة (١٩٤٦). كما توصل السيد دوميزيل، عبر مقارنة عدد من الوثائق الهندو ـ روبية التي تعود إلى ايسلندا وايرلندا والقوقاز، إلى وضع تفسير لشخصية أسطورية كانت قد ظلت حتى حينه لغزاً من الألغاز، فوضع دورها وتجليّاتها على اعتلاق مع بعض السمات التي يختص بها التنظيم المجتمعي لدى الأقوام المدروسة (١٩٤٨). وقام فيتڤوغل وغولد فرانك بعزل تغيرات ذات دلالة في بعض الموضوعات الأسطورية عند هنود البويبلو وربطاها بالبنية التحتية المجتمعية ـ الاقتصادية لدى كل مجموعة من مجموعاتهم (١٩٤٣). وبرهنت مونيكا هنتر أن المعتقدات السحرية كانت متوقفة بصورة مباشرة على بنية المجموعة المجتمعية (هنتر ـ ولسن، ١٩٥١). إن كل هذه الخلاصات ـ بالإضافة إلى خلاصات أخرى لا يسعنا التعليق عليها هنا نظراً لضيق المجال ـ تحيي لدينا آمالاً بأن نصبح قادرين ذات يوم لا على فهم وظيفة المعتقدات الدينية في الحياة المجتمعية (وقد تمّ ذلك منذ أيام لوكريس) بل على فهم الإوالات التي تمكّنها من القيام بهذه الوظيفة.

تبقى كلمة على سبيل الختام. لقد استهلينا دراستنا بتحليل لمقولة النموذج، ونختتمها بالعودة إلى هذه المقولة إياها. إن الإناسة المجتمعية علم حديث العهد. ومن الطبيعي أن يسعى إلى بناء نماذجه على غرار أبسط النماذج التي توفرها له علوم متقدمة أكثر منه. من هنا نفهم جاذبية علم الميكانيك الكلاسيكي. ولكن أترانا كنا، في هذا الصدد، ضحية وهم من الأوهام؟ كان ڤون نيومان قد لاحظ (ڤون نيومان ومورغنسترن، ١٩٤٤، ص ١٤) «أن من الأيسر بما لا يقاس أن يبلور المرء نظرية دقيقة تقريباً لغاز من الغازات يحتوي على

[53]10 جزيئاً حرّاً من أن يبلور نظرية للسستام الشمسي الذي لا يحتوي إلا على ٩ أجرام كبيرة». والحال إن الإناسة في بحثها عن النماذج تجد نفسها حيال حالة وسيطة: فالأمور التي تهتم بها ـ الأدوار المجتمعية والأفراد المنخرطين في مجتمع معيّن ـ أكثر عدداً بكثير من أمور الميكانيك النيوتونية، لكن عددها يقصّر عن تلبية متطلبات الإحصائيات وحساب الاحتمالات. فنحن نقع إذن في حقل هجين وملتبس. إذ أن شؤوننا فيها الكفاية من التعقيد بحيث لا يمكن التطرق إليها بطريقة معينة [ميكانيك نيوتن]، وليست معقّدة بما فيه الكفاية حتى يصار إلى التطرق إليها بطريقة أخرى [الإحصائيات وحساب الاحتمالات].

إن الآفاق الجديدة التي فتحتها نظرية الاتصال تنجم، بالضبط، عن مناهج فريدة في بابها كان من الواجب بلورتها لمعالجة أمور ـ الدواليل ـ صار بوسعنا الآن أن نُخضعها للتحليل الصارم رغم أن عددها مرتفع جداً بحيث لا يخضع لقوانين الميكانيك الكلاسيكي، ومتدنٍ جداً بحيث لا يصحّ أن تُطبّق عليه مباديء الدينامية الحرارية. فاللغة مكونة من كُليمات ـ قد يصل عددها إلى بضعة آلاف ـ بحيث تكفي حسابات محدودة لكي نستخلص من تواتر نأماتها عدداً من الانتظامات ذات الدلالة. في مثل هذا الحقل نجد أن عتبة تطبيق القوانين الإحصائية منخفضة، في الوقت الذي ترتفع فيه العتبة التي يصبح من الممكن استخدام النماذج الميكانية انطلاقاً منها. كما نجد، بالضربة ذاتها، أن مقدار كبر الظاهرات يدنو من المقدار الذي اعتادت الإناسة عليه.

فحالة الأبحاث البنيانية في الإناسة هي اذن على النحو التالي. لقد نجحت هذه الأبحاث في عزل ظاهرات من نفس نمط الظاهرات التي أصبحت نظريات الستراتيجيا والاتصال تمكّننا من دراستها دراسة حازمة. فالشؤون الإناسية هي الآن على صعيد قريب بما فيه الكفاية من صعيد تلك الظاهرات الأخرى بحيث بات لدينا أمل بأن تكون معالجتها لها من مثل معالجة تلك. أوليس من العجيب أنه ما إن أخذت الإناسة تشعر بأنها صارت على قاب قوسين أو أدنى من أن تتحول إلى علم حقيقي حتى أخذ الحقل الذي تقف عليه يميد تحت قدميها بعد أن كانت تظن أنه ثابت وصلب؟ لقد أخذت الشؤون نفسها تتسرب من بين أيدينا: فهي إما قليلة العدد للغاية، وإما مكدّسة في ظل ظروف لا تتيح لنا مقارنتها باطمئنان كاف. ورغم أن الذنب في هذا المجال ليس ذنبنا، فقد بدأنا نكتشف أننا كنا نتصرف كما يتصرّف هواة علم النبات إذ نقطف كيفما اتفق عيّنات متباينة فنسيء التعامل معها ونشوّه معالمها لنحفظها في مصنفاتنا النباتية. وها نحن الآن نجد أنفسنا مدعوّين فجأة إلى وضع هذه السلسلات الكاملة موضع التنسيق وإلى تحديد الفروقات المرهفة والأصيلة

بين أنواعها، وإلى قياس الأجزاء الدقيقة التي اتلفها الزمن إن لم يكن قضى عليها قضاء مبرماً.

عندما يأتي الأنّاس على ذكر المهامّ التي تنتظره وكل ما ينبغي أن يكون متهيئاً للقيام به، سرعان ما ينتابه الفتور واحباط العزيمة: إذ كيف له أن يتوصل إلى ذلك والوثائق المتوفرة لديه على ما ذكرنا؟ أمر من قبيل الدعوة إلى بناء الفيزياء الكونية عن طريق معاينات المنجمين البابليين، ناهيك بأن الأجرام السماوية ما زالت في مواضعها في حين أن الثقافات الأهلية التي تزوّدنا بوثائقنا آخذة بالانقراض بوتيرة سريعة أو هي في سبيلها إلى التحول لأمور من نوع جديد حيث لا يسعنا أن نأمل بالعثور على معلومات من نفس النمط. أما تضبيط تقنيات المعاينات حتى تتلاءم مع إطار نظري متقدّم كل التقدّم عليها فهذه وضعية متضاربة نادراً ما يشهد تاريخ العلوم مثلها. هذا هو التحدي الذي يُفترض بالإناسة الحديثة أن تستجيب له.

* * *

ملحق الفصل الخامس عشر[1]

يتهجمّ السيد غورڤيتش ـ الذي أعترف بأن فهمي لكتاباته يقلّ حيناً بعد حين كلما اتفق لي أن قرأتها[2] ـ على تحليلي لمقولة البنية المجتمعية[3]. لكنّ حججه تقتصر في معظم الأحيان على بعض علامات التعجب التي يضيفها إلى ما يتناول به مقالتي من تعليقات مغرضة. فلنحاول رغم ذلك أن نتطرق إلى صلب السجال.

يعرض لنا السيد غورڤيتش باكورة ما يظنّه كشفاً جديداً: «فهناك... بين الجشتالتية في النفسانيات وبين البنيوية في الاجتماعيات قرابة شديدة لم يشر إليها أحد حتى الآن على حدّ علمنا» (المرجع المذكور، ص ١١). السيد غورڤيتش يجانب الصواب. فجميع النيّاسيين والاجتماعيين والألسنيين الذي يعربون عن انتمائهم إلى البنيوية يدركون الصلات التي تربطهم بالنفسانيات الجشتالتية. منذ العام ١٩٣٤ كانت روث بندكيت قد أشارت إلى

(١) لم ينشر من قبل (كتب عام ١٩٥٦).

(٢) رغم أنني حاولت في ما مضى ولم تخلُ محاولتي من تعاطف ومودّة. انظر ك. ليڤي ـ ستروس، «الإجتماعيات الفرنسية». في: الإجتماعيات في القرن العشرين، نُشر بعناية غورڤيتش ومور، نيويورك، ١٩٤٥، الفصل السابع. الترجمة الفرنسية. جزآان. باريس، ١٩٤٧.

- G. Gurvitch and W. E. Moore, Twentieth century sociology, New York, 1945; (La sociologie au XXe siècle, 2 vol., Paris, 1947).

(٣) ج. غورڤيتش، مفهوم البنية المجتمعية، دفاتر الإجتماعيات الأممية، المجلد ١٩، السنة الثانية ١٩٥٥. ويبدو أن السيد غروڤيتش قد أعاد نشر هذه الدراسة مع بعض التعديلات في الطبعة الثانية من كتابه «اتجاهات الاجتماعيات في الوقت الراهن». لكن هذا الفصل الذي كتب عام ١٩٥٦، يستند إلى النص الأولاني.

- G. Gurvitch, le concept de structure sociale, Cahiers internationaux de sociologie, vol. 19, N.S., 2e année, 1955.

- G. Gurvitch, la vocation actuelle de la sociologie.

التقارب [بين المنهجين] مستشهدةً على ذلك بكوهلر وكوفكا[٤].

وكنت قد حرصت شخصياً على تسليط الضوء على هذا التقارب في مقدمة كتابي: «القرابة في بناها البسيطة»، الذي يعود إلى عام ١٩٤٧، إذ أنهيت تلك المقدمة بإزجاء تحيّة إلى النفسانيات الجشتالتية وقلت: «لقد كتب كوهلر منذ زهاء العشرين عاماً، بعد أن استشهد بكتاب «الفيزياء تتحول إلى دراسة النُظُم» لإدنتون فقال: «وعلى هذه الطريق.. تلتقي [الفيزياء] مع الحياتِيات والنفسانيات». إن هذا العمل يكون قد استوفى غرضه إذا شعر القاريء بعد الفراغ من قراءته، أنه ميّال إلى القول: والإجتماعيات أيضاً»[٥].

كما يقول كروبر في كتابه «الإناسة»: «فالسستام، أو التركيبة، يظل دائماً بطبيعته شيئاً آخر غير مجموع أجزائه وأكثر من هذه الأجزاء. إذ أنه ينطوي أيضاً على العلاقات القائمة بينها. إنه ينطوي على شبكة تداخلها في ما بينها وهي التي تضفي [على الكل] عنصراً دلالياً إضافياً. وهذا أمر معروف في النفسانيات الجشتالتية أو نفسانيات الشكل. إن

---

(٤) روث بنديكت: سساتيم الثقافة، كمبريدج، ماساشوستس، ١٩٣٤، ص ٥١- ٥٢ و ٢٧٩.

- Ruth Benedict, Patterns of Culture, Cambridge, Mass., 1934.

وفي الآونة الأخيرة قام السيد غورڤيتش «باكتشاف» آخر، أعرب عن «تشوّقه الشديد لزفّ خبره إلى قراء **الدفاتر**، باعتباره ملحقاً بدراستنا [أي دراسته] حول مفهوم البنية المجتمعية». أما الاكتشاف المذكور فهو أن سپنسر كان «مصدراً منسيّاً لمفاهيم مثل «البنية المجتمعية» و «الوظيفة المجتمعية» و «المؤسسة» (انظر: دفاتر الإجتماعيات الأممية، مجلد ٢٣، دفتر مزدوج، ١٩٥٧، ص ١١١- ١٢١). لكننا لا نعلم أن هناك من «نسي» أمر سپنسر وأبوّته لهذه المقولات، اللهم إلا أن يكون غورڤيتش نفسه. على كل حال، فلا شك في أن المحدثين ممن استعملوا مقولة البنية لم ينسوا سپنسر ولم يفوّتوا أية فرصة للتذكير به في هذا المجال. انظر: بيدني، الإناسة النظرية، نيويورك، ١٩٥٣، الفصلان الثاني والرابع. وفي انكلترا، انظر: ايڤانز - پرتشارد، الإناسة المجتمعية، غلنكو، ١٩٥١، ص ١٧. وانظر بشكل خاص مقدمة ردكليف - براون لمجموعة مقالاته: البنية والوظيفة في المجتمع البدائي، غلنكو، ١٩٥٢، حيث يستشهد مراراً بسپنسر ويخلص إلى القول: «إن النظرية [نظرية ردكليف - براون] تقوم على استخدام هذه المفاهيم الأساسية المترابطة الثلاثة: «العملية» و «البنية» و «الوظيفة». وهي تتحدّر من عدد من الكتاب القدامى مثل مونتسكيو وكونت وسپنسر ودركهايم، وذلك على امتداد تراث ثقافي يعود إلى زهاء مئتي عام» (ص ١٤).

- D. Bidney, Théoriticial Anthropology, New York, 1953.

- E.E. Evans-Pritchard, Social Antropololgy, Glencoe, 1951.

[الترجمة العربية: الإناسة المجتمعية، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٦].

- A.R. Radcliff-Brown: Structure and fonction in Primitive society, Glencoe, 1952.

(٥) المرجع المذكور، ص XIV.

«شكل» ثقافة من الثقافات قد يتحدّد والحالة هذه باعتباره سستام العلاقات القائمة بين أجزائها المكونة لها»[٦].

كما وردت إشارة عميقة إلى هذه المسألة عند الباحث الإجتماعي النروجي السيد سفرّ هولم، بعد أن لاحظ هو الآخر أن «علم الثقافة قد استلهم منذ زمن بعيد مرسال النفسانيات الجشتالتيّة»، وحاول أن يقيم صلة مباشرة بين البنيوية وبين أحد مصادر الفكر الجشتالتي البعيدة الذي هو فلسفة غوته الطبيعية[٧].

أما بالنسبة للألسنيّين البنيويّين، فقد اعترف كلٌّ من تروبتسكوي وجاكوبسون مراراً بالدين الذي يدينان به للنظرية الجشتالتية، وخاصة تجاه أعمال بوهلر.

ورغم بعد الشقة بين تفكير السيد غورڤيتش وتفكيري فقد يتفق لهما أحياناً أن يتقاطعا. والدليل على ذلك هو هذا المقطع الذي نجده في مقالة السيد غورڤيتش: «عندما ينصرف المرء إلى دراسة أنماط المجتمعات الإجمالية (إلى التمييز بين أنماط اجتماعية مكبّرة، أي أشكال من الإجتماع، وأنماط مخصوصة من التجمعات) فإن وضع مثل هذه النميطة لا يمكن أن يتمّ انطلاقاً من بنياتها. والواقع أنه، خلافاً للجماعات المخصوصة (باستثناء أشكال الإجتماع التي لا بنية لها) فإن كل مجتمع إجمالي **بلا استثناء** [والتشديد للكاتب][*] لا بدّ أن تكون له بنية ما، وأن دراسة هذه البنية هي الواسطة الوحيدة لبناء وإعادة بناء أنماط الظاهرات المجتمعية الإجمالية. وقد ذهبنا إلى حد القول في كتابنا «الحتميات المجتمعية وحرية البشر» إن المجتمعات الإجمالية والبنى المجتمعية الإجمالية ليسا إلا أمراً واحداً بعينه. وهذا يصحّ في كلامنا على أنماط المجتمعات الإجمالية، لكنه يستوجب الإلتزام بكل التحفظات الجدية الممكنة عندما يدور الكلام على مجتمع إجمالي معيّن. إذ أن هذا المجتمع لا بدّ أن يكون أغنى بما لا يقاس من بنيته، مهما بلغت تلك البنية من التعقيد، وذلك لأنها تظل كناية عن جانب أو قطاع أو تعبير جزئي للغاية من الظاهرة المجتمعية الكلية. أما إذا

---

(٦) كروبر، الإناسة، نيويورك، ١٩٤٨، ص ٢٩٣.

- A.L. Kroeber, Anthropology, n.éd., New York, 1948, P. 293.

(٧) سفرّ هولم، دراسات في نظرية التحولات الاجتماعية، مجلة دراسات نروجية، عدد ٧، أوسلو، ١٩٥١، ص ٤٠ وما يليها.

- Sverre Holm, studies towards a theory of sociological tranformations, studia Norvégica, no 7, Oslo, 1951, P. 40 et Passim.

(*) التعليق والمعقوفتان لليڤي - ستروس [م].

شئنا إدراك هذه الظاهرة في حالتها الإجمالية وفي ملء تمامها وكمالها فإننا لن نقع على حلّ إلا انطلاقاً من النمط المبنيّ الذي لا يسعه أن يكون، بالمناسبة، إلا نمطاً مخصوصاً من أنماط البنية المجتمعية الإجمالية...»[٨].

فإذا تنبّهنا إلى أن السيد غورڤيتش يعني بالمجتمعات الإجمالية تلك التي تشكل موضوع دراسة النيّاس، وأن «نمطه المبنيّ» يشبه شبهاً عجيباً ما أسميه شخصياً بالنموذج، فإنني لا أعود أرى بوضوح ما هو المأخذ الذي يأخذه عليّ. إذ أنني أنا الذي أكون هنا في موقع متراجع عن موقعه، نظراً لأنني بعيد كل البعد عن الاعتقاد كما يقول، بأن «المجتمعات الإجمالية والبنى المجتمعية الإجمالية ليست إلا أمراً واحداً بعينه». فأنا اقتصر فقط على الاعتقاد بأن هذه إنما تساعد وحسب على فهم تلك وعلى تصنيفها.

لكن السيد غورڤيتش يحتجّ في المقطع المذكور بأن ما يصحّ على الأنماط لا يصحّ على المجتمع العيانيّ. فبأي حقّ، وبأية صفة، ينصّب السيد غورڤيتش نفسه حكماً ورقيباً علينا؟ وماذا يعرف عن المجتمعات العيانية، وهو الذي تقتصر كل فلسفته على عبادة صنميّة للعيانيّ (فتمجّد غناه، وتسبّح باسم تعقيده وسيولته وعفويته الخلاّقة وطابعه الذي يظل دائماً وأبداً عصيّاً على الوصف) لكنها تظل مشبعة بمشاعر الإجلال والتقديس بحيث لا يجرؤ صاحبها على القيام بأيّ وصف أو تحليل لمجتمع عيانيّ معيّن؟

إن النيّاسين الذين صرفوا سنوات من حياتهم بالانخراط في الوجود العياني لمجتمعات مخصوصة يستطيعون أن ينتظروا مكتوفي الأيدي ريثما يكتشف السيد غورڤيتش لديهم لا مبالاة بالشأن العيانيّ مماثلة لتلك اللامبالاة التي يعرب عنها عندما يردّ تنوّع آلاف المجتمعات وخصوصيتّها إلى أربعة (كذا) أنماط تختلط فيها كل القبائل الأمريكية الجنوبية مع مجمل المجتمعات الاسترالية، وميلانيزيا مع پولينيزيا، ولا تشكّل فيها امريكا الشمالية من جهة وأفريقيا من جهة أخرى إلا كتلتين متجانستين[٩].

ولما كان السيد غورڤيتش منظّراً خالصاً، فإنه لا يهتمّ إلا بالقسم النظري من أبحاثنا. وبما أن نظريتنا لا تروق له لأنها تطعن بصحة نظريته، فإنه يدعونا إلى تكريس أنفسنا للدراسات الناسوتية الوصفية. فهو يستفيد من توزيع الأدوار على هذا النحو فائدة مزدوجة،

---

(٨) المرجع المذكور، ص ١١- ١٢.

(٩) الحتميّات المجتمعية وحرية البشر، الفصل الثاني، ص ٢٠٠- ٢٢٢.

- Déterminismes sociaux et liberté hummaine, P. 200-222.

إذ يتربّع وحده في سدّة النظرية، وينتحل حقّ الاستشهاد كيفما اتفق وبناءً على تبصيراته الخاصة بكمية كبيرة من الأعمال الوصفية التي يبرهن استخدامه الإعتباطي لها على أنه لا يكلّف نفسه عناء قراءتها في كثير من الأحيان.

إن النيّاسين الذين ينتقدهم السيد غورڤيتش لم ينتظروا نصيحته إذ كرّسوا القسم الأعظم من حياتهم العلمية من أجل معاينة ووصف وتحليل «أشكال الإجتماع» و «الجماعات» والحياة الجماعية بأدق تفاصيلها، فكان ما عاينوه ووصفوه وحلّلوه يشكّل، بالإضافة إلى البنى، الكائن الفردي الذي يستحيل الخلط بينه وبين غيره من المجتمعات التي عاشوا فيها. ولم يخطر ببال أحد منا أن يستعيض بنمط محنّط أو ببنية جامدة عن هذا الواقع الذي يضطرم حياة وحيوية. أما البحث عن البنى فيأتي في مرحلة لاحقة، وذلك إذ ننتهي من معاينة ما هو قائم، فنحاول أن نستخلص تلك العناصر الثابتة لا غير ـ وهي عناصر جزئية دائماً ـ التي تتيح لنا المقارنة والتصنيف. غير أننا، خلافاً للسيد غورڤيتش، لا ننطلق من تحديد **مسبق** لما هو قابل لإضفاء البنية عليه وما هو غير قابل لذلك. فنحن نعي كل الوعي أنه يستحيل علينا أن نعرف سلفاً ما هو صعيد المعاينة الذي يصحّ عليه التحليل البنياني. وقد علمتنا خبرتنا بالشأن العياني أن الأوجه التي تتصف أكثر من غيرها بالسيولة والتذبذب في ثقافة من الثقافات هي التي تتيح المجال في كثير من الأحيان لاستخلاص البنية. من هنا هذا الانتباه الشديد الذي نوليه للتفاصيل بصورة تقرب من الهوس. إذ أننا نضع دائماً نصب أعيننا مثال العلوم الطبيعية التي يقوم تقدمّها على الانتقال من بنية إلى بنية أخرى (على أن تكون هذه الأخيرة أشدّ اشتمالاً من الأولى وأقوى على التفسير منها) بأن تسعى دائماً إلى اكتشاف طريقة أفضل في البناء عبر عثورها على وقائع وشؤون تفصيلية كانت الفرضيات السابقة قد أهملتها باعتبارها «غير قابلة للبنيان». هكذا كانت الوقائع الشاذة في مدار عطارد تُعتبر «غير قابلة للبنيان» في سستام نيوتن، إلى أن اتخذتها النظرية النسبية أساساً لاكتشاف بنية أفضل. والنياسة التي تُعتبر علم المتبقّيات بلا منازع، لأن نصيبها هو ما «تبقّى» من المجتمعات، أي هذا المتبقّي الذي لم تتكرّم العلوم الإنسانية التقليدية بالاهتمام به (بالضبط لأنها تعتبره «غير قابل للبنيان») لا يسعها، من حيث رسالتها وتوجهها بالذات، أن تستخدم منهجاً آخر غير منهج البواقي.

لكننا نعلم أن المجتمع العياني لا يمكن أن يقتصر أبداً على بنيته الواحدة، أو على بنياته المتعددة (إذ أن هناك بنى عديدة وعلى مختلف الأصعدة، وإن هذه البنى المختلفة تكون هي الأخرى، جزئياً على الأقل، «آخذة بالانبناء»). لقد كتبت عام ١٩٤٩ منتقداً

هذا الشكل الأولي من البنيوية الذي يسمى بالوظيفة وقلت: «فالقول عن مجتمع ما بأنه يقوم بوظافته ضرب من تحصيل الحاصل. أما القول بأن كلّ ما في هذا المجتمع يقوم بوظافته فقول تافه»(١٠).

إن الخطأ الذي يقع فيه السيد غورڤيتش كما يقع فيه معظم خصوم النياسة ـ وهم موجودون ـ(١١) ينجم عن توهُّمهم أنّ موضوع فرعنا المعرفي يقتضي التوصل إلى معرفة كاملة بالمجتمعات التي ندرسها(١٢). لكن بُعد الشقة بين مثل هذا الإدعاء وبين الوسائط التي نعتمدها كفيل باعطاء الحق لمن يرغب بأن يصفنا بالمشعوذين. إذ كيف لنا بإدراك نوابض مجتمع غريب علينا في غضون بضعة أشهر من إقامتنا بين أبنائه وفي ظل جهلنا بتاريخه ومعرفتنا التي لا تكاد تذكر بلغته؟ وتزداد الشبهة عندما يرانا البعض متسرّعين إلى حد كبير بالاستعاضة عن هذا الواقع الذي يتسرّب من بين أيدينا ببعض الترسيمات. لكن هدفنا الأخير، في الواقع، لايتحدّد في معرفة ما هي هذه المجتمعات التي تشكّل موضوع دراستنا، كلٌّ بحد ذاته، بقدر ما يتحدد باكتشاف الطريقة التي يختلف بموجبها بعضها عن بعض. **فالفروقات الاختلافية** تشكل موضوع النياسة الخاص، كما هي الحال في الألسنيات. أما الذين ينكرون أن يكون بوسعنا تحديد العلاقات بين كائنات لا نعرفها إلا معرفة ناقصة فإنني أردّ عليهم بما قاله أحد كبار الطبيعيين: «فقد يتفق أن تكون المهمّة الأساسية، في الهيئيات [المرفولوجيا] قائمة على المقارنة بين أشكال متقاربة، أكثر مما هي قائمة على تحديد كل منها تحديداً دقيقاً. وقد تكون **الانحرافات** التي نشهدها في شكل معقّد ظاهرة أقرب إلى الأفهام رغم أن الشكل نفسه يظل مفتقداً للتحليل والتحديد»(١٣).

لكن المؤلف المذكور يضيف أيضاً ـ وربما كنا نقدّم هنا ردّاً على مآخذ السيد غورڤيتش: «إن الاشتغال على هذه المقارنة إذ يتحدّد، في التعرّف من خلال شكل معيّن على تعاوض محدّد أو **انحراف** طرأ على شكل آخر وذلك بمعزل عن أية معرفة دقيقة أو

---

(١٠) ص ١٧ من هذا الكتاب.

(١١) انظر، بريس ـ باران: السحرة، مجلة العالم الجديد، أيار ـ مايو ١٩٥٦.

- Brice-Parain, Les Sorciers, Le Monde Nouveau, Mai 1956.

(١٢) أو التطرق إلى الظاهرة المجتمعية الكلية، على حدّ تعبير السيد غورڤيتش، رغم أنه يقع هنا في فهم مغلوط لفكر موسّ الذي ندين له بهذا التعبير.

(١٣) دارسي طومبسون، حول النموّ والشكل، كمبريدج.

- D'Arcy Wentworth Thompson, on grouth and form, Cambridge univ. Press, n. éd. vol. II, P. 1032.

صحيحة «بالنمط» الأصلي أو بمعيار المقارنة، إنما ينتمي انتماء مباشراً إلى حقل الرياضيات ويجد حلاً من خلال الاستعمال البسيط لمنهج رياضي معين. هذا المنهج هو منهج الإحداثيّات الذي تقوم عليه نظرية التحولات» والتي تُعتبر هي الأخرى جزءاً من نظرية المجاميع(١٤).

وهكذا أصل إلى تفصيل الانتقادات التي يوجّهها اليسد غورڤيتش والتي تستهدف على رأس ما تستهدف ذلك الدور الذي أعزوه لبعض المناهج الرياضية في النظرية النياسية.

يرى مؤلفنا أنني سعيت في المقالة التي يتناولها بالنقد «إلى القيام بتوليف لكل التفسيرات التي تربط بين البنية المجتمعية والرياضيات»(١٥) مما آل بي إلى وضع «جردة مقتضبة بمعظم الأخطاء التي ارتكبت أو التي يمكن أن تُرتكب في ما عنى المفهوم موضع النقاش»، وإنني أخذت «عن كل مصدر من مصادر الخلل والخطل الأربعة» التي أتى السيد غورڤيتش على شجبها. ثم يتابع كلامه فيقول عني: «وهو لا يكتفي بتبنيّ [تلك المصادر] بل إنه ينوّه بها إذا جاز القول ويمتدحها ويجعلها جزءاً من نظريته الخاصة حول البنى...»(١٦).

أما الزعم بأن مقالتي المذكورة محاولة توليفية فيفترض بالزاعم أن لا يكون قد قرأها أو أنه قرأها ولم يفهمها. فالقاريء يستطيع أن يتحقق بيسر وسهولة من أنني حرصت فيها كل الحرص على تمييز موقفي عن موقف ردكليف ـ براون وموردوك(١٧). لذا لا اعتبر نفسي معنياً بالانتقادات التي يوجهها السيد غورڤيتش إلى هذين المفكرين، خاصة في ما عنى المنهج الإحصائي الذي لم أعمد إلى استخدامه مطلقاً، ناهيك بتشديدي الواضح على مخاطر هذا المنهج، وذلك على الأقل من حيث الطريقة التي يظن موردوك أحياناً أنها تمكّنه من استعماله.

من جهة أخرى ودون أن أجد نفسي مضطراً لتنصيب نفسي أباً للإناسة البنيانية، أذكّر بأن فهمي للبنى المجتمعية قد نما منذ أن وضعت كتابي في موضوع القرابة الذي انهيته عام ١٩٤٧، أي قبل أن تصدر أو في نفس الفترة التي صدرت فيها كتب فورتس

---

(١٤) المرجع المذكور والهامش ٦.

(١٥) غورڤيتش، مفهوم البنية المجتمعية، المرجع المذكور، ص ١٤ـ ١٥.

(١٦) إياه، ص ١٩.

(١٧) ص ٣١٣، ٣٣٠، ٣٣٥ و ٣٤٣ من هذا الكتاب.

وموردوك وغيرهم ممن يود السيد غورفيتش أن يجعلني شارحاً وممتدحاً لهم. بل ان ما يبدو لي ملفتاً للنظر هو أن عدداً من النيّاسين قد انصرف كلّ على حدة إلى مقولة البنية خلال سنوات الحرب التي اضطرتنا ظروفها إلى نوع من العزلة. إن هذا الالتقاء في وجهات النظر يبيّن مدى الحاجة إلى هذه المقولة في حلّ عدد من المشكلات التي توقف عندها الباحثون الذين سبقونا. فهي توفر لطروحاتنا المشتركة ضرباً من المصداقية كائنة ما كانت الاختلافات التي تفصل بعضنا عن بعض.

ثم ما هي الانحرافات والتجاوزات التي أضفت بعضها إلى بعض على حد قول السيد غورفيتش؟

يبدو أن مصدرها الأول هو تلك الصلة الاصطناعية التي أردت أن أقيمها «بين تطبيق المقاييس... وبين مشكلة البنية المجتمعية»[١٨]، أي بتعبير آخر ميلي «إلى ربط مفهوم البنية المجتمعية بالاستقياس الرياضي»[١٩]. فهل أن السيد غورفيتش لا يحسن القراءة أم أنه يجيدها أكثر من اللزوم بحيث لا تعوزه الوسيلة ليجد في النصوص ما يرغب بمعاكسته؟ فأنا لم يسبق لي أن قلت شيئاً من هذا القبيل، بل إنني كثيزاً ما قلت عكسه. فليرجع القارىء إلى القسم الذي ورد في دراستي تحت عنوان **البنية والقياس** حيث قلت: «يقال أحياناً أن مقولة البنية تتيح إدخال القياس على النياسة... غير أنه ليس هناك أي ارتباط ضروري بين مقولة القياس ومقولة البنية... فهناك مشكلات لا تحتمل إيجاد حلّ قياسي لها لكنها قد تخضع رغم ذلك للمعالجة الصارمة»[٢٠]. وفي مقال آخر لم يجد السيد غورفيتش حرجاً في إدراجه ضمن الاستشهادات التي يؤيد بها أقواله، كنت قد كتبت: «ربما كانت فروعنا المعرفية تحتوي على أمور كثيرة قابلة للقياس... غير أنه ليس من المؤكد على الإطلاق أنها أكثر الأمور أهمية... وقد لاحظنا أن القياس الكمي للظاهرات [المجتمعية] لا يسير أبداً على موازاة اكتشاف دلالتها...». فنحن إذا قصرنا اهتمامنا على القياس فإننا نغفل بذلك عن أن «الرياضيات الجديدة... قد أدخلت امكانية الفصل بين مقولة الصرامة ومقولة القياس... فنحن نتعلّم من هذه الرياضيات الجديدة... أن ملكوت الضرورة لا يقترن

---

(١٨) المرجع المذكور، ص ١٤.

(١٩) إياه، ص ١٧، وهو يتكرّر بالصيغة نفسها في ص ١٩.

(٢٠) صفحة ٣٠٨ من هذا الكتاب.

بالضرورة بملكوت الكمية»[٢١].

عندما يقرأ المرء كيف يستخدم السيد غورڤيتش كلمات مثل: القياسات والاستقياسات والقياس الكمي (وهو يستخدمها على كل حال وكأن إحداها تحلّ محلّ الأخرى)، فإنه يشك في ما إذا كان الرجل قد كوّن فكرة عن المشكلات التي نشتغل عليها. وفي النهاية، فإن استخدام بعض المناهج الرياضية في النياسة لا يعتبر موضوعاً من موضوعات النقاش الأكاديمي. فأنا قد طبقت هذه المناهج على مشكلة محدّدة بمساعدة أحد الرياضيين[٢٢]. وما زلت أطبقها بالتعاون مع رياضيين آخرين. فالمسألة الوحيدة التي تطرح في هذا المجال هي معرفة ما إذا كانت هذه الواسطة تقرّب المشكلات من حلولها أو لا تقرّبها.

هذا ويحترم السيد غورڤيتش الألسنيات البنيانية أكثر من احترامه للنياسة البنيانية. لكنه لا يألو جهداً كذلك من أجل التقليل من أهميتها النظرية. غير أن الإحصائيات الرياضية (التي تقوم هنا بدور مشروع للغاية) لا تقتصر أبداً ـ خلافاً لما يظن ـ على دراسة النأمات. بل هي تنطبق على الحكي والحديث وهذا ما تشهد عليه نظرية آلات الترجمة ـ التي ما تزال قيد التبلور ـ كما أنها قد برهنت عن اهميتها في مجال الأسلوبية ونقد النصوص. أما الحجة التي تذهب إلى أن البنيوية لا مجال لها إلا في الصوّاتة وحسب، وأنها تفقد كل معناها على صعيد الكلام، فإن القائل بها يتجاهل ما انتجه البنيويون في حقل القواعد والنحو بل حتى في حقل المصطلحات وذلك وفقاً للأشكال الغنيّة والمتنوعة التي اضفاها عليها معلّمون بارزون مثل بنڤنيست ويلمسليف وجاكوبسون الذي تصدّى في كتابه الأخير لمشكلة بعيدة جداً عن الصواتة كمشكلة الاستعارات[٢٣]. أضف إلى ذلك أن منظّري آلات الترجمة عاكفون على إرساء الأسس التي يقوم عليها تحليلٌ نحوي وصرفي

---

(٢١) رياضيات الإنسان. النشرة الأممية للعلوم المجتمعية (الصادرة عن الأونيسكو)، مجلد ٦، عدد ٤، أعيد نشر هذا المقال في مجلة إسبري، عدد ١٠، ١٩٥٦، ص ٥٢٩ـ ٥٣٢ من المجلة.

- Les Mathématiques de l'homme, Bulletin international des sciences sociales, (de l'Unesco), vol., 6, no 4, republié par Esprit, no 10, 1956, PP. 529-532.

(٢٢) البنى البسيطة... الفصل الرابع عشر.

(٢٣) جاكوبسون وهال. أسس الكلام، ١٩٥٦.

- R. Jokobson et M. Halle, Fundamentales of language, S'-Gravenhage, 1956.

ينتمي إلى الرياضيات وإلى البنيوية معاً[٢٤].

ويأخذ عليّ السيد غورفيتش أنني «خلطت خلطاً مؤسفاً... بين ما هو معنيّ بالبنية وبين ما يقع عليه الإدراك والحسّ من سطح الواقع المجتمعي المنظور إذ يقع ضمن امتدادات مصوغة بمفاهيم الأماكن الهيئية»[٢٥]. قد لا يفهم القاريء على الفور (وليس لنا إلا أن نعذره) أن المقصود هنا هو الظاهرات الموزّعة عبر المكان والتصورات الكمية التي يكوّنها البشر حول المكان. والحال أن هذا «الخلط المؤسف» ليس من فعل المدرسة الأمريكية، كما يلمّح كاتبنا، بل هو أحد الاكتشافات الرئيسية التي اكتشفتها الإجتماعيات الفرنسية التي ندين لها بأكثر من «لُمع... سرعان ما يجري تجاوزها»[٢٦]. فهي النقطة المركزية من الدراسات المأثورة التي قام بها دركهايم وموسّ معاً: «حول بعض أشكال التصنيف البدائية»، أو موسّ بمفرده حول «التغيرات الموسمية في مجتمعات الأسكيمو»[٢٧]. وحَسْب المرء أن يقرأ ـ في فرنسا بالذات ـ كتاب جاك سوستيل «الفكر الكوني عند قدماء المكسيكيين»[٢٨] ليتبيّن له بما لا يقبل الشك أن هذا المنهج لم يفقد شيئاً من خصوبته بعد مرور زهاء نصف القرن على وضعه.

لكننا لا نجد في فرنسا أو في الولايات المتحدة من فكّر، كما يقوّلنا السيد غورفيتش، أن من الواجب عزل هذه العتبة عن العتبات الأخرى وأن من الواجب جعل البنية المكانية والبنية المجتمعية امراً واحداً بالذات. إننا ننطلق من معاينتين وحسب:

أ ـ إن عدداً كبيراً من المجتمعات الأهلية قد اختار عن وعي أن يُسقط على المكان ترسيمة لمؤسساته. هذي هي الحال مثلاً بالنسبة للتوزيع الدائري الذي يحكم مخيمات

---

(٢٤) إينف، النحو ومشكلة المعاني المتعددة، ضمن: آلة ترجمة اللغات، ١٩٥٥. الترجمة جملة مقابل جملة، ضمن: الترجمة الآلية، ١٩٥٥، ترجمة اللغات بواسطة الآلات. بدون تاريخ.

- V.H. Yngve, syntax and the problem of Multiple Meaning, in: Machine translation of languages, ed. by W.N. Loctie and A.D.Booth, J. Wiley et sons, New York, 1955. - Sentence for sentence Translation, Mechanical translation, Cambridge, Mass., vol. 2, no 2, 1955. - The translation of languages by Machine.

(٢٥) المرجع المذكور، ص ١٧.

(٢٦) اياه، ص ١٧.

(٢٧) الحولية الاجتماعية، المجلد VI، ١٩٠١ـ ١٩٠٢، والمجلد IX، ص ١٩٠٤ـ ١٩٠٥ على التوالي.

(٢٨) باريس، هارتمان، ١٩٤٠.

- J. Soustelle, la pensée Cosmologique des anciens Mexicains.

السيو وقرى الجي في البرازيل الوسطى، أو تصميم المدن وتخطيط الطرقات وتحديد مواقع الهياكل والمذابح في البيرو القديمة. إن دراسة وقائع التوزيع هذه تتيح لنا التوصل إلى الفكرة التي يكوّنها الأهلون عن بنيتهم المجتمعية، كما تمكّنا عبر تفحّص الثغرات والتناقضات من التوصل إلى البنية الفعلية التي كثيراً ما تكون مختلفة جداً عن الأولى. إن أحد فصول هذا الكتاب: «هل للتنظيمات الثنائية وجود؟» يشكل إبرازاً وتوضيحاً للمنهج المذكور.

٢ـ وحتى عندما يبدو المجتمع غير مهتمّ بالمكان، أو بنمط معيّن من المكان، (كالمكان المدني عندما لا يكون مخططاً له) فإن كل شيء يجري كما لو أن البنى اللاواعية تستغل إذا جاز القول، هذه اللامبالاة لتجتاح المجال الشاغر وتفرض نفسها عليه بصورة رمزية أو فعلية، على نحو ما تستغلّ الاهتمامات اللاواعية «فرصة» النوم لتعبّر عن نفسها عن طريق الأحلام، كما يقول فرويد. إن هذه المعاينة الثانية تصحّ على اهتمامات المجتمعات المسمّاة بدائية والتي تبدو غير مبالية بالتعبير المكاني، كما تصح في الوقت نفسه على المجتمعات الأعقد التي تعرب عن نفس الموقف: هكذا تنمّ معظم المدن المعاصرة عن بنى مكانية يمكن إرجاعها إلى بضعة أنماط فقط وتزوّدنا ببعض المؤشرات التي تنمّ عن البنية المجتمعية المضمرة.

هل ينبغي لي الآن أن أردّ على هذا المأخذ الذي يأخذه السيد غروڤيتش عليّ إذ يقول أن مقالتي «لا يعود فيها شيء من الواقع القائم بذاته أو من «الظاهرات المجتمعية الكلية» بين الوحدات الجماعية الماكروسوسيولوجية»؟[٢٩]. لقد صرفت أجمل سنوات حياتي في دراسة بعض «الوحدات الجماعية الماكروسوسيولوجية». لكنني لست بحاجة من أجل تسميتها إلى استعمال هذه اللفظة البربرية التي تخدش الآذان وتسيء للبشر. إذ أن ذاكرتي تسميها بأسمائها، وهي الأسماء التالية: كادوييڤو، بورورو، نامبيكوارا، موندي، توپي ـ كاواهيب، موغ، كوكي، وكل منها يذكرني ببقعة من الأرض وبفترة من تاريخ حياتي ومن تاريخ العالم. وكل هذه الوحدات تقرّبني من رجال ونساء أحببتهم أو خشيتهم ولا تزال قسمات وجوههم تملأ ذاكرتي. وقد عوّضوني عن متاعبي ومسرّاتي وآلامي وعن المخاطر التي تعرّضت لها في بعض الأحيان. هؤلاء هم شهودي. وفيهم الكفاية لابراز الصلة التي تصل بين آرائي النظرية والواقع وللردّ على السيد غورڤيتش.

أما ما يأخذه عليّ من أنني عدت «بعد كل هذا العناء وبصورة تكاد تكون مكشوفة

---

(٢٩) المرجع المذكور، ص ١٩.

إلى الفهم التقليدي لمسألة النسق المجتمعي»[٣٠] فمأخذ لم يكن يستحق أن أتوقف عنده لولا أن بعض المؤلفين الآخرين لم تُشْكل عليهم مقولة **نسق الأنساق** التي اضفتها في نهاية مقالتي عن البنية في النياسة[٣١].

---

(٣٠) المرجع المذكور، ص ٢١.

(٣١) انظر ص ٣٤٢ من هذا الكتاب. وأنا أفكّر بشكل خاص بالسيد م. رودنسون وفي مقالتيه: العنصرية والحضارة، لانوفيل كريتيك، عدد ٦٦، حزيران ١٩٥٥، والناسوت والنسبية، إياه، عدد ٦٩، تشرين الثاني ١٩٥٥. وفي الوقت الذي نشرت هيئة تحرير لانوفيل كريتيك المقالة الثانية المذكورة ابلغتني وأكّدت لي عبر عدد من الرسائل «أن صفحات المجلة مفتوحة أمامي». فأجبته والحالة هذه بالرسالة التالية:

٢٥ تشرين الثاني ١٩٥٥

حضرة رئيس التحرير.

لقد نشر السيد مكسيم رودنسون للمرة الثانية وخلال بضعة أشهر مقالة في لانوفيل كريتيك كرّس القسم الأكبر منها لمناقشة آرائي. ولما كان المؤلف يحرص على إيجاد هوّة بيننا أكثر من حرصه على إبراز النقاط التي تقرّب وجهات نظرنا، فإنني سأخيب أمله على الأرجح إذ أقول إن مقالتيه بدتا لي متينتين ومحكمتي البناء، وإنني على وجه الإجمال، أوافق على ما جاء فيهما. غير أنني اغتنم الفرصة لأعبر هنا عن شيء من الأسف: إذ بما أنني موضع هذا الاهتمام كله فإنني أرى أنه كان من الأولى والأفيد أن يصار إلى البحث عن الطريقة التي أتّبعها من أجل إدراج المعطيات النياسيّة التي توفّرت خلال السنوات الخمسين الأخيرة وادخالها من جديد ضمن التيار الماركسي. لكن السيد رودنسون قرّر على ما يبدو أن يطرح المعطيات المذكورة بأسرها جانباً. ألم يكن من الأولى أن نميّز بين النتائج العلمية الفعلية وبين استعمال هذه النتائج لغايات سياسية وايديولوجية كما يحصل غالباً في الولايات المتحدة وغيرها؟ إن موقف السيد رودنسون يتفق ولا شك مع موقف تلك الأرثوذكسية التي اثبتت نفسها بشكل صارخ في مجالات الألسنية والفيزياء والحياوة والسبرنتيقا. لكن كل هذا الموقف قد تغير منذ فترة وجيزة، ولا شك أن السيد رودنسون سيكتشف عما قريب أنه صار في عداد المتأخرين عن الركب. غير أنني لاحظت أن لانوفيل كريتيك قد اعربت في عددها الأخير، وحول مسألة تشبه من بعض وجوهها المسألة التي يعالجها ـ وأعني الاتجاهات الراهنة للميكانيك الكوانتيّة ـ عن موقف أكثر حذراً وتحفظاً بكثير بحيث يمكننا أن نستفيد من تعميمه على المشكلات النظرية في مجال النياسة.

إن السيد رودنسون يأخذ عليّ عدم اعترافي بمصادر مقولة البنية التي كنت أعتقد أنني استعرتها من ماركس وانجلز ـ فضلاً عن آخرين ـ لأسبغ عليها دوراً أساسياً غالباً ما يؤخذ عليّ إسباغه. أما نقده لمقولة الثقافة، أو على الأصح لبعض معانيها، فإنني أوافقه عليه. فالواقع أن قيمة كتابات كروبر، الذي سمحت لنفسي أن أنوّه بها، تعود إلى كتب أخرى (لا سيما كتابه القيم حول هنود كاليفورنيا) غير تلك المحاولة الفاشلة حول الإحصاء الثقافي والتي ينتقدها السيد رودنسون انتقاداً صائباً في جوهره لكنه لا يتطرق فيه إلى لبّ المسألة. فقد كان هذا المشروع رغم عبثيته الظاهرة ينطوي على فائدة أكيدة ضمن الإطار الجغرافي المخصوص جداً والمتميز من نواحٍ عديدة والذي هو ولاية كاليفورنيا. إذ أن التنوع الناسوتي والكثافة الناسوتية يصلان فيها إلى حدّ يشجّع المرء على بذل المحاولة للتحقق مما إذا كانت العناصر ذات الدلالة لا تتّسق في مابينها بصورة عفوية، وذلك رغم

والواقع أن نقّادي يعتقدون أن **نسق الأنساق** كما أتصوّره يقوم إما على إنشاء كلّي جديد للمجتمع العياني الذي كنت قد عملت في البداية على تحليله إلى بنى (مما يجعل هذا المسعى بلا فائدة)، وإما على القول فيما عنى المجتمع الواحد أن كل البنى متماثلة، مما يعني أن كل مجتمع من المجتمعات إنما يشكل ضرباً من الوحدة القائمة بذاتها [المونادا] والتي تتصف بالتماسك الشديد وبالانغلاق التام على نفسها في آن معاً. إن هاتين الفرضيتين بعيدتان كل البعد عن أفكاري.

فنسق الأنساق ليس كناية عن مراجعة للظاهرات بعد إخضاعها للتحليل. إنه أرفع أنواع التجريد في مجال التعبير عن العلاقات المتبادلة بين المستويات التي يستطيع التحليل البنياني أن يتناولها، بحيث يصل التجريد إلى نقطة تجعل من الواجب أن تكون الصيغ واحدة في بعض الأحيان بالنسبة لمجتمعات متباعدة تاريخياً وجغرافياً، وذلك ـ إذا جازت هذه المقارنة ـ على نحو الجزيئات ذات التكوين الكيميائي المختلف، كأن يكون بعضها بسيطاً والبعض الآخر معقّداً، إذ تتخذ رغم ذلك بنية «يمنى» أو بنية «يُسرى». فأنا أعني بنسق الأنساق، والحالة هذه، تلك الخصائص الشكلية التي يتمتّع بها المجموع المؤلف من

أن رصد السمات الثقافية قد تمّ بصورة ميكانيكية تفتقد ولا شك إلى الفطنة والذكاء. وعلى كل حال فقد استعاد غوتمان هذه المحاولة بعد ذلك وطبّقها في الحقل النفساني، ولم تخل محاولته من نتائج إيجابية.

وأخيراً ينصحني السيد رودنسون بالتخلّي عن مقولة الثقافة وتبنيّ مقولة المجتمع. لكنني لم أكن جالساً بانتظار هذه النصيحة إذ أبقيت على المقولة الأولى وحاولت أن أقرن بين المقولتين من منظور لا يختلف مع مبادىء الماركسية. ولو أنه قرأ كتابي عوضاً عن الاكتفاء بمقتطفات منه نشرت منذ بضعة أشهر لكان وجد فيه، بالإضافة إلى الفرضية الماركسية حول نشأة الكتابة، دراستين مخصصتين لقبيلتين برازيليتين ـ الكادوڤيو والبورورو ـ تعتبران محاولتين لتفسير البنى الفوقية الأهلية على أسس المادية الجدلية، وأعتقد أن وجه الجدّة فيهما من حيث انتمائهما إلى الأدبيات الناسوتية الغربية كان يستحق قسطاً أكبر من الاهتمام والتعاطف.

لا شك في أن السيد رودنسون لا يمتاز عن سائر نقاد هذا العصر حين يجد من الطبيعي أن يشجب مؤلفاً من المؤلفين بالاعتماد على عدد من المقاطع وحسب. غير أن بعض الحريات التي يسمح بها لنفسه نادراً ما تحصل. وخاصة تلك التي تتعلق بالاستشهادات المزوّرة. والحق أن هذا ما فعله السيد رودنسون في مقاله الأخير (ص ٦١) عندما وضع بين مزدوجتين وبخط مائل ثلاثة أسطر نسبها إليّ وعيّن مرجعها في الهامش (العرق والتاريخ، ص ٤٠). فليرجع القارىء إلى المرجع المذكور: إن الأسطر الثلاثة لا وجود لها فيه ولا أذكر أنني كتبتها في زماني.

تقبّلوا... الخ

لقد عمدت لانوفيل كريتيك إلى تصحيح الاستشهاد المغلوط في عددها التالي. أما هذه الرسالة فلم تنشر أبداً.

عدة مجاميع فرعية يتجاوب كلٌّ منها مع صعيد بنائي معيّن.

وكما يقول السيد جان پويّون الذي يعبّر هنا عن فكري بصورة أوافق عليها كل الموافقة، فإن المسألة هي مسألة أن نعرف ما إذا كان بوسعنا بلورة «سستام من الفروقات لا يؤول لا إلى وضعها جنباً إلى جنب ولا إلغائها بشكل مفتعل»[٣٢].

فأنا لا أنادي بضرب من الأنسجام المفترض وجوده سلفاً بين مختلف مستويات البنية. فقد تكون هذه المستويات ـ وهي كثيراً ما تكون ـ على تناقض بعضها مع بعض، لكن الصيغ التي تتناقض بموجبها تنتمي جميعاً إلى فئة واحدة. وهذا على كل حال ما تعلّمنا إياه المادية التاريخية عندما تقول أن من الممكن دائماً أن يصار إلى الانتقال، عبر التحوّل، من البنية الاقتصادية أو من بنية العلاقات المجتمعية إلى بنية الحقوق أو بنية الفن أو الدين. لكن ماركس لم يزعم في يوم من الأيام أن هذه التحولات تخضع لنمط واحد، كأن لا يكون للأيديولوجيا إلا أن تعكس العلاقات المجتمعية كما تعكسها المرآة. فهو يرى أن التحولات المذكورة جدليّة، وهو، في بعض الأحيان، يجد عنتاً كبيراً من أجل العثور على التحول اللازم الذي كان يدو، للوهلة الأولى، مستعصياً على التحليل[٣٣].

فإذا شئنا أن نعتمد خط تفكير ماركس بالذات، وشئنا أن نسلّم بالفعل بأن البنى التحتية والبنى الفوقية تشتمل على أصعدة متعدّدة وأن هناك أنماطاً متنوعة من التحولات التي تتيح العبور من صعيد إلى آخر، فإن لنا عندئذ أن نقول بأن من الممكن، في نهاية المطاف وبصرف النظر عن المضامين، أن تختص أنماط متنوعة من المجتمعات بقوانين للتحول: وذلك من قبيل الصيغ التي تعيّن عدد وشدّة واتجاه ونسق الالتواآت التي يُفترض الغاؤها ـ إذا جاز القول ـ من أجل التوصّل إلى علاقة تشاكلية مُثلى (من الناحية المنطقية لا من الناحية الأخلاقية) بين مختلف الأصعدة الخاضعة للبنيان.

ذلك إن هذا الاختزال يُعتبر نقداً في الوقت نفسه. فالأناس عندما يستعيض عن النموذج المعقد بنموذج بسيط له مردود منطقي أرفع، فهو إنما يميط اللثام عن ضروب

---

(٣٢) ج. پويّون، المرجع المذكور، ص ١٥٥.

(٣٣) مثال ذلك ما جاء في المقطع الشهير الذي يتحدث عن الفن الاغريقي في مقدمة «نقد الاقتصاد السياسي» التي يقال إنها لم تنشر من قبل، وما جاء أيضاً، من وجهة نظر أخرى، في «الثامن عشر من برومير لويس بونابارت».

- K. Marx, Critique de l'économie politique, Dix-huit Brumaire de Louis Banaparte.

الاحتيال والفذلكات ـ الواعية أو اللاواعية ـ التي يلجأ إليها كل مجتمع عبر سعيه إلى حلّ التناقضات الكامنة فيه، وإلى التستر على هذه التناقضات في جميع الأحوال.

ولكن، ألا يعرّضني هذا التوضيح الذي سبق أن ورد في أعمالي السابقة(٣٤) والذي كان من الحريّ بالسيد غورڤيتش أن يأخذه بالحسبان، إلى نقد من نوع آخر؟ فإذا كان لا بدّ لكل مجتمع من أن يعاني من نفس الشائبة التي تتجلّى من خلال هذا المظهر المزدوج: الخلل المنطقي والاجحاف المجتمعي، فلماذا يبذل أبناؤه الواعون قصارى جهودهم لتغييره؟ إذ أن التغيير لا بد أن يؤول في هذه الحال إلى استبدال شكل مجتمعي بآخر، فإذا كانت جميع الأشكال متكافئة من هذه الناحية فما الحكمة من التغيير؟

إن السيد رودنسون يستشهد، على سبيل دعمه لهذه الحجة(٣٥)، بمقطع من كتابي «المداران الحزينان»: «ليس هناك من مجتمع صالح كلياً ولا من مجتمع طالح كلياً. فكل المجتمعات توفّر لأبنائها أنواعاً من المكاسب المعينة، وتظل فيها بقية من الأجحاف الذي يبدو أن أهميته تظل ثابتة(٣٦)...». لكن هذا يعني تسليط الضوء بصورة معزولة ومغرِضة على مرحلة من مراحل التفكير كنت أسعى خلالها إلى حلّ هذا التناقض الظاهر بين الفكر والعمل. والواقع أن لي في هذا الصدد ملاحظتين:

أ ـ ففي المقطع الذي ينتقده السيد رودنسون لا يجوز رفع الحجة النسبوية إلا في وجه مشروع كان يرمي إلى تصنيف مجتمعات بعيدة جداً عن مجتمع الباحث **بعضها بالنسبة لبعض،** كأن نصنّف من وجهة نظرنا، مثلاً، أحد الأقوام الميلانيزية بالنسبة لإحدى القبائل الأمريكية الشمالية. فأنا أعتبر أننا لا نملك أيّ سستام مرجعي قابل للتطبيق بصورة مشروعة على مجتمعات تقع على تخوم كوننا الاجتماعي [السوسيولوجي] ومُتناوَلة من حيث علاقتها المتبادلة.

٢ـ غير أنني كنت قد حرصت على التمييز بين هذه العيّنة الأولى وعيّنة أخرى لا تقوم على تصنيف مجتمعات متباعدة عبر قياس بعضها على بعض، بل تقوم على حالتين متقاربتين تاريخياً من حالات تطور مجتمعنا الخاص (أو من حالات تطور مجتمع الباحث

---

(٣٤) انظر الفصل الأول والفصل السابع من هذا الكتاب.

(٣٥) م. رودنسون، المرجع المذكور، ص ٥٠ـ ٥٢ وما يليها.

(٣٦) المداران الحزينان، ص ٤٤٧.

- Tristes Tropiques.

المعاين، إذا شئنا التعميم). فإذا كان السستام المرجعي «مُستدخَلاً» على هذا النحو تغيَّر كل شيء. والواقع أن هذه المرحلة الثانية تتيح لنا، دون الحاجة إلى اقتطاع شيء من أي مجتمع، «أن نستخدمها جميعاً لنستخلص منها هذه المبادىء التي تحكم الحياة المجتمعية والتي يصبح بامكاننا تطبيقها من أجل إصلاح أعرافنا الخاصة لا أعراف المجتمعات الأجنبية. هكذا، وبناءً على امتياز معاكس للامتياز الآنف الذكر، يصبح المجتمع الذي ننتمي إليه المجتمع الوحيد الذي يكون بمقدورنا تغييره دون تعريضه للهلاك. إذ أن التغييرات المذكورة إنما تأتي من صلب المجتمع بقدر ما نُدخلها عليه»[٣٧].

فأنا بعيد إذن كل البعد عن الارتياح للنسبوية الجامدة كما يفعل بعض الأُناسين الأمريكيين الذين ينتقدهم السيد رودنسون بحقّ، لكنه يخطىء إذ يضعني وإياهم في فريق واحد. بل إنني أعي كل الوعي هذا الخطر المحدق أو هذه «الهاوية» التي يتعرّض النيّاس دائماً للسقوط فيها. أما الحل الذي تقدّمت به فإنني أعتبره حلاً بنّاءً لأنه يؤسس على نفس المبادىء موقفين لا يتناقضان إلا في الظاهر وحسب: احترام المجتمعات الشديدة الاختلاف عن مجتمعنا، والمساهمة النشطة في الجهود الآيلة إلى تحويل مجتمعنا نحن.

هل في ذلك ما يؤدي إلى «إشاعة اليأس لدى بيّانكور» كما يزعم السيد رودنسون؟ إن بيانكور لا يستحق في هذه الحال إلا القليل من الاهتمام إذا كان من أكلة لحوم البشر على طريقته الخاصة، (بل أشد خطورة منهم، إذ يكون عندئذ من أكلة لحوم البشر **ذهنياً**) فيعتبر أن أمنه الفكري والمعنوي يقتضي أن لا يصلح معشر الپاپو إلا لإنجاب البرولتاريين. وربما كان من حسن الحظ أن النظرية النياسيّة لا تقوم بدور هام في مجال المطالب النقابية. غير أنني، بالمقابل، أتعجب عندما أجد عالماً متقدّم الأفكار يدلي بحجّة سبق لمفكرين ذوي اتجاه مختلف تماماً أن أدلوا بها.

ثم إنني لم أحاول أن أقضي على فكرة التقدّم لا في كتابي العرق والتاريخ ولا في كتابي الآخر المداران الحزينان، بل حاولت أن أنقلها من مصفّ المقولة الجامعة التي تصحّ على التطور البشري إلى مصفّ يجعلها صيغة معينة من الوجود خاصة بمجتمعنا (وربما ببعض المجتمعات الأخرى) عندما يحاول أن يعي نفسه بنفسه.

أما القول بأن فهم التقدم على هذا النحو من شأنه إذا استُدخل في كل مجتمع وجُرّد من تعاليه أن يشيع اليأس والإحباط بين البشر، فيبدو لي من قبيل نقل الحجة

---

(٣٧) المرجع المذكور، ص ٤٥٤.

الميتافيزيكية التي ترى أن كل الأخلاق تصبح في خطر إذا كفّ المرء عن الإيمان بأن له نفساً خالدة، وإدراج هذه الحجة في باب الكلام على التاريخ وعلى صعيد الحياة الجماعية. وقد واجه التيار الإلحادي حجة السيد رودنسون طيلة قرون عديدة. إذ أنه هو الآخر «يشيع اليأس» في نفوس البشر، وخاصة منهم الطبقات الكادحة التي كان يُخشى أن تفقد حماسها للعمل إذا أُسقط القول بعقاب اليوم الآخر وثوابه.

غير أن هناك أناساً كثيرين (وخاصة في بيانكور) ممن يتقبّلون فكرة الديمومة الشخصية المقتصرة على حياة هذه الدنيا. ورغم ذلك فهم لم يفقدوا حسّهم الأخلاقي ولا رغبتهم في العمل على تحسين مصيرهم ومصير ذرّيتهم.

هل إن ما يصحّ على الأفراد يصحّ على الجماعات أيضاً؟ إن المجتمع الواحد يستطيع أن يحيا وأن يعمل وأن يتغيّر دون أن تنتابه نشوة الاقتناع بأن المجتمعات التي سبقته بعشرات الألوف من السنين لم تفعل شيئاً سوى التمهيد لوجوده، وأن كل المجتمعات المعاصرة له ـ حتى ولو كانت على طرفي نقيض منه ـ تعمل جاهدة على اللحاق به، وأن تلك التي ستعقبه حتى نهاية العصور والدهور لن يكون لها همّ سوى همّ المحافظة على نهجه وطريقته. إن التفكير على هذا النحو يبرهن عن تعصّب للإنسان لا يقل سذاجة عن ذلك التعصّب الذي كان يجعل الأرض مركزاً للكون ويضع الإنسان على رأس الخليقة وقمتها. لكن المناداة بهذا التعصب للإنسان لصالح مجتمعنا وحسب من شأنه أن يتخذ في أيامنا هذه طابعاً مقيتاً.

بل إن هناك ما هو أدهى. فالسيد رودنسون يهاجمني باسم الماركسية في حين أن آرائي أقرب إلى فكر ماركس بما لا يقاس من آرائه. وأنا أذكّره أولاً بأن التمييز الذي توسعت به في كتابي **العرق والتاريخ** بين التاريخ التراوحي والتاريخ المتذبذب والتاريخ التراكمي، قد يجد أصوله في بعض نصوص ماركس: «إن بساطة الجهاز الانتاجي في هذه الجماعات التي تكفي نفسها بنفسها وتعيد انتاج نفسها دائماً وأبداً بنفس الصورة (فإذا اتفق أن قضي عليها أعادت إنشاء ذاتها في نفس المكان وتحت نفس الاسم) تُقدّم لنا مفتاحاً لفهم استتباب **المجتمعات** الأسيوية وثباتها، وهو ثبات يتضارب بصورة غريبة مع انحلال **الدول** الأسيوية ونشأتها الدائمة من جديد ومع التغيرات العنيفة التي تشهدها سلالاتها الحاكمة»[٣٨]. والواقع أن كلاً من ماركس وانجلز قد عبّرا أكثر من مرة عن هذه الفكرة

---

(٣٨) ماركس، رأسالمال، ترجمة روي. المنشورات المجتمعية، باريس، ١٩٥٠ـ ١٩٥١، المجلد ٢، ص ٤٨.

- K. Marx, Le capital, trad. Roy, Ed. sociales, Paris, 1950-1951, vol II, P. 48.

التي تنصّ على أن المجتمعات البدائية، أو المفترض بها أن تكون كذلك، محكومة بصلات الدم والرحم (وهي الصلات التي نسميّها اليوم بنى القرابة) لا بعلاقات انتاجية. فإذا لم تتعرض هذه المجتمعات إلى القضاء عليها من خارج فإن بوسعها أن تستمر إلى ما لا نهاية. أما مقولة الزمن التي تنطبق عليها فلا علاقة لها بتلك التي نستعملها من أجل فهم تطورنا ونموّنا[٣٩].

وهذا الفهم لا يتناقض على الإطلاق مع الصيغة الشهيرة التي جاءت في **البيان الشيوعي**: «إن تاريخ كل مجتمع من المجتمعات المعروفة حتى الآن هو تاريخ الصراعات الطبقية». فهذه الصيغة لا تعني، إذا أدرجت ضمن الخط الذي اختطّته فلسفة الدولة على يد هيجل، أن صراع الطبقات مساوق في نموه واتساعه لنموّ البشرية واتساعها، بل يعني أن مقولتي التاريخ والمجتمع لا يمكن أن تُطبّقا، بكل المعنى الذي يضفيه ماركس عليهما، إلا منذ أن يبدأ صراع الطبقات بالظهور. وهذا واضح من رسالة ماركس إلى ڤيدمير: «إن الجديد الذي جئت به هو برهاني على... أن **وجود الطبقات** لا يرتبط إلا **بمراحل تاريخية محددة من تطور الانتاج...**»[٤٠].

وربما كان للسيد رودنسون أن يتمعّن في ما يقوله ماركس في مقدمة **نقد الاقتصاد السياسي**، التي توصف بأنها غير منشورة من قبل: «إن التطور التاريخي المزعوم يستند عموماً إلى أمر واقع مفاده أن التشكيلة المجتمعية الأخيرة تَعتبر التشكيلات الماضية بمثابة المراحل التي تؤدي إليها هي، وأنها تنظر دائماً إلى المراحل المذكورة من وجهة نظر متحيّزة، وذلك نظراً لأنها نادراً ما تكون قادرة على انتقاد ذاتها بذاتها، فلا تمارس هذا النقد إلا في شروط محدّدة كل التحديد»[٤١].

كنت انتهيت من كتابة هذا الفصل عندما نُشر الكتيّب النقدي الذي وضعه السيد جان ـ فرانسوا روڤل، وهو كتيّب ملؤه الحماس والقريحة لكنه كثيراً ما ينمّ عن إجحاف

---

(٣٩) وتُستعاد هذه الطروحات بصورة دائمة في رأسالمال بصدد الهند والمجتمعات الجرمانية القديمة التي كانت تشكّل في ذلك الحين أشد المجتمعات التي عرفها ماركس «بدائية». أما انجلز فقد عمّم الطروحات المذكورة في كتابيه: انتي ـ دورنغ وأصل العائلة والملكية والدولة.

(٤٠) جاء ذكر هذه الرسالة في كتاب روبل: «كارل ماركس، سيرة فكرية»، باريس، ١٩٥٧، ص ٢٥٧.

- M. Rubel, Karl Marx, essai de biographie intellectuelle, Paris, 1957, P. 257.

(٤١) جاء هذا النص في: «نصوص مختارة لكارل ماركس» جمعها روبل، باريس، ١٩٤٨، ص ٦٧.

- K. Marx, Pages choisies, etc., par M. Rubel, Paris, 1948, P. 67.

بحقّ الذين ينتقدهم[٤٢]. ولما كان الفصل الثامن منه يتحدث في جزء منه عنيّ فإنني أردّ عليه هنا باختصار.

إن السيد روڤل يتهجّم عليّ لكنّ تهجّمه لا يخلو من بعض الارتباك. إذ لو أنه تعرّف إلي كما أنا، أي بوصفي باحثاً نياسيّاً قام بأبحاث ميدانية ثم شرع بعد عرض نتيجة معايناته يعود من جديد إلى مباديء علمه انطلاقاً من هذه المعاينات إياها فضلاً عن معاينات زملائه النيّاسيين، لكان عليه أن يمتنع عن مناقشتي. لذا فإنه يبدأ أول ما يبدأ بتحويلي إلى باحث إجتماعي، ثم يعمد بعد ذلك إلى القول إن تكويني الفلسفي قد أدّى إلى جعل أبحاثي الاجتماعية كناية عن فلسفة مقنّعة. هكذا أصبح وإياه زميلين، مما يتيح بالتالي للسيد روڤل أن يتقحّم مجال اختصاصي بحبور ومرح دون أن يدري أنه بذلك إنما يقوم، تجاه النياسة، بما يأخذ على الفلسفة، في طول كتابه وعرضه، قيامها به تجاه المعارف الوضعية الأخرى.

لكنني لست باحثاً اجتماعياً، ولا أنا أهتم بمجتمعنا إلا على سبيل الاستطراد. أما المجتمعات التي أحاول قبل كل شيء أن أفهمها فهي المجتمعات المسمّاة بدائية والتي يهتم بأمرها النيّاسون. فعندما أعمد أمام استياء السيد روڤل، إلى تفسير تبادل الخمور في مطاعم ميدي فرنسا Midi de la France باعتبارها تسليفات مجتمعية، فإنني لا أرمي بالدرجة الأولى إلى تفسير عادات معاصرة بواسطة مؤسسات غابرة، بل أرمي إلى مساعدة القاريء، باعتباره من أبناء مجتمع معاصر، على الاستهداء، من خلال خبرته الخاصة وانطلاقاً من أعراف هي في الحقيقة أعراف رواسبية أو جنينية، إلى مؤسسات قد تظل لولا ذلك مستعصية الأفهام. فالمسألة إذن ليست في معرفة ما إذا كان تبادل الخمور بقيّة من بقايا **البوتلاتش**، بل في معرفة ما إذا كنا نتوصل عبر هذه المقارنة إلى التعرف عن كثب إلى مشاعر وغايات ومواقف الإنسان الأهلي في انخراطه في دائرة التسليفات. فالباحث الناسوتي الذي عاش بين الأهالي ووجد نفسه منخرطاً في مثل هذه الاحتفالات إما باعتباره مراقباً لها وإما باعتباره مشاركاً فيها هو الذي يستطيع أن يكوّن رأياً حول الموضوع، أما السيد روڤل فلا. ومن غريب التناقضات، على كل حال، أن السيد روڤل الذي يأبى التسليم بأن تكون مقولات المجتمعات البدائية قابلة للتطبيق على مجتمعنا الخاص، يحرص

---

(٤٢) روڤل، ما نفع الفلاسفة؟ باريس، ١٩٥٧.

-J. F. Revel, Pourquoi des phliosophes? Paris, 1957.

بشكل أساسي على تطبيق مقولاتنا على دراسة المجتمعات البدائية: «فمن المؤكد بما لا يقبل الشك»، على حدّ قوله، أن التسليفات «التي تغور فيها في النهاية كل نزوات المجتمع... إنما تستجيب لشروط محدّدة تحكم نمط انتاج معين أو بنية مجتمعية معينة». ثم يضيف: «بل إن من المحتمل ـ إذا كانت هناك حالة استثنائية فريدة من حالات التاريخ، فينبغي التنويه عندئذ بها ـ أن تكون [التسليفات] عبارة عن تغطية لاستغلال اقتصادي يقوم به جزء من أبناء كل مجتمع من هذا النمط حيال قسم آخر»[٤٣].

كيف يتسنّى للسيد روڤل أن يكون «متأكداً بما لا يقبل الشك» مما يقول؟ ومن أين له هذه المعرفة بأن الحالة الاستثنائية «ستكون حالة فريدة من حالات التاريخ»؟. فهل اتفق له أن درس المؤسسات الميلانيزية والأمريكية في مواقعها؟ وهل قام بمجرّد تصفّح الكتب العديدة التي تتحدث عن **الكولا** وعن تطورها من ١٩١٠ إلى ١٩٥٠، أو عن **البوتلاتش** منذ بداية القرن التاسع عشر حتى القرن العشرين؟ فلو أنه فعل، لكان له أن يعلم أن من العبث والسخف أن يعتقد المرء بأن كل ثروات مجتمع من المجتمعات إنما تؤول إلى هذه التبادلات. ثم كان له أن يكوّن بعد ذلك ـ بالنسبة لبعض الحالات ولبعض المراحل ـ أفكاراً أدقّ حول نسبة الثروات المعنيّة ونوعها. ثم كان له أن يدرك أخيراً، ومن الزاوية التي يهمّه أمرها ـ أي استغلال الإنسان للإنسان اقتصادياً ـ أن الثقافتين اللتين يعنيهما لا تجوز المقارنة بينهما. ففي إحداهما يتجلّى الاستغلال المذكور عبر سمات لا نستطيع وصفها على الأكثر إلا بأنها سابقة على الرأسمالية. بل إن هذا الاستغلال يفعل فعله حتى في ألاسكا وفي كولومبيا البريطانية بوصفه عاملاً خارجياً: إذ أنه يقتصر على اسباغ المزيد من الاتساع والمدى على مؤسسات قد تظل قائمة بدونه، مما يستوجب تحديد طبيعتها بتعابير أخرى.

وأرجو أن لا يسارع السيد روڤل إلى الاحتجاج: إذ أنني لا أعدو كوني معلّقاً هنا على انجلز الذي سبق له، لحسن الحظ، أن أدلى برأيي حول هذه المشكلة وبصدد المجتمعات نفسها التي تراود ذهن السيد روڤل. والواقع أن انجلز كان قد كتب: «وحتى استخلص بوضوح تلك المقارنة بين الجرمانيين الذين تحدث عنهم تاسيتوس و [هنود] الجلود الحمر الأمريكيين، اقتبست مقتطفات متواضعة من المجلد الأول من كتابك بانكروفت [الأعراف الأهلية الخ]. والواقع أن وجه الشبه مدهش للغاية، خاصة وأن نمط الانتاج مختلف تمام الاختلاف ـ إذ نجد هنا صيادين وقناصين بلا تربية للمواشي ولا زراعة، ونجد هناك تربية

---

(٤٣) المرجع المذكور، ص ١٣٨.

للمواشي على طريقة البدو تتجه نحو زراعة الحقول. وهذا يبرهن بالضبط على أن نمط الانتاج، في هذه المرحلة، أقلّ تأثيراً بكثير من درجة انحلال الصلات الرحمية القديمة ومشاعيّة الجنسين القديمة والمتبادلة بين أبناء القبيلة. وإلا لما كان بوسع التلنجيت في أمريكا، التي كانت روسية في الأزمنة القديمة، أن يكونوا نداً خالصاً للجرمانيين...»[٤٤].

وكان قد قُيّض لمارسيل موسّ في مقالته حول الهبة التي ينتقدها السيد روڤل، بالمناسبة، انتقاداً في غير محلّه، أن يؤكد ويتوسع بما حدس به انجلز من أن هناك توازياً واضحاً بين بعض المؤسسات الجرمانية والسلتية ومؤسسات المجتمعات التي تعتمد **البوتلاتش**. وذلك بدون البحث وراء ذلك كله عن «شروط محدّدة تحكم نمط انتاج معيّن» كان انجلز قد أدرك أن البحث عنها ضرب من الوهم. لكن ماركس وانجلز كانا يعلمان عن النياسة منذ زهاء القرن أكثر بكثير مما يعلمه السيد روڤل عنها اليوم.

غير أنني أتفق مع السيد روڤل عندما يكتب: «وربما كانت العلّة الكبرى التي نقلتها الفلسفة إلى الإجتماعيات... تكمن في هذا الهوس الذي يستبدّ بصاحبه فيجعله يحرص على إيجاد التفسيرات الناجزة دفعة واحدة»[٤٥]، إذ أنه هنا يحاكم نفسه بنفسه. والواقع أنه هو الذي ينتقدني لأنني لم أقدّم أيّ تفسير، ولأنني أتصرف كما لو كنت اعتقد «أنه لا داعي في الحقيقة لأن يتبنّى مجتمع من المجتمعات مؤسسات معينة وأن يتبنّى آخر مؤسسات أخرى». وهو الذي يتطلب من النيّاسين جواباً على أسئلة من نوع: «لماذا تتبنى المجتمعات بصور مختلفة؟ ولماذا تتطور كل بنية من البنى؟... **ولماذا كانت هناك فروقات** بين المؤسسات وبين المجتمعات، وأيّة أجوبة على أية شروط يفترض بهذه الفروقات أن تُقدّم...»[٤٦]. وهذه أسئلة جوهرية والحق يقال، وحبذا لو كان بوسعنا أن نجيب عليها. لكننا في الحالة الراهنة لمعارفنا لا نعتبر أنفسنا قادرين على هذه الإجابة إلا بالنسبة لحالات محدّدة ومحدودة. بل إن تفسيراتنا تظل في هذه الحالات نفسها جزئية ومعزولة. وللسيد روڤل ملء الحرية في أن يعتبر الإجابة سهلة ويسيرة ما دام يعتقد «بما لا يقبل الشك على الإطلاق» أن الاستغلال الاقتصادي يفتر كل شيء منذ أن بدأ تطور الإنسان المجتمعي قبل زهاء الخمسمئة الف سنة.

---

(٤٤) رسالة إلى ماركس، بتاريخ ٨ كانون الأول ١٨٨٢.

(٤٥) المرجع المذكور، ص ١٤٧.

(٤٦) اياه، ص ١٤١.

وقد رأينا أن ماركس وانجلز لم يذهبا هذا المذهب. فقد كان الرجلان يعتقدان أن صلات الدم والرحم تقوم في المجتمعات غير الرأسمالية أو ما قبل الرأسمالية بدور أعظم من دور العلاقات الطبقية. فلا أظن إذن أنني أسأت الإئتمان على تعاليمهما عندما حاولت بعد مرور سبعين عاماً على محاولة لويس مورغان الذي كانا يقدرانه تقديراً كبيراً، أن استأنف المحاولة التي قام بها الرجل، أي أن أسعى إلى بلورة نميطة جديدة بسساتيم القربى على ضوء المعارف التي توفّرت منذ ذلك الحين، سواء عن طريقي شخصياً أو عن طريق آخرين، عبر الأبحاث الميدانية[٤٧].

فأنا إنما أطلب أن يصار إلى محاكمتي بناءً على النميطة المذكورة، لا بناءً على فرضيات نفسانية أو اجتماعية يستغلها السيد روفْل كما لو كانت شيئاً آخر غير رفوف وسقالات يستفيد منها النيّاس مؤقتاً لتصفيف معايناته وتنضيد تصنيفاته وتنسيق أنماطه. فإذا جاءني أحد زملائي وقال لي إن تحليلي النظري لسساتيم القرابة عند المورنجين أو عند الجيلياك إنما هو تحليل تدحضه المعاينات التي قام بها، أو قال لي أنني أسأت تفسير مسألة الرئاسة عند النامبيكوارا عندما عشت بين أولئك الهنود، أو أخطأت في حكمي على مكانة الفن في مجتمعات الكادوڤيو أو على البنية المجتمعية لدى البوررور أو على طبيعة العشائر التوپي كواهيبّة، فإنني أصغي إليه باحترام وانتباه. أما عندما يأتيني السيد روڤل الذي لا يفقه شيئاً من أمور العزوة الأبيّة النسب، أو أمور الزواج من كلا الطرفين أو التنظيم الثنائي أو

---

(٤٧) ان انحراف السيد روڤل، الذي هو انحراف السيد رودنسون كذلك، لا يُعتبر امراً جديداً في تاريخ الماركسية. فهو يعود إلى كاوتسكي. ومنذ عام ١٨٨٣ وجد انجلز من واجبه أن يندّد بهذا الانحراف. والواقع أن كاوتسكي، شأنه شأن روڤل وردونسون، كان يسعى إلى تفسير أحوال المجتمعات البدائية وفقاً للمادية التاريخية، مقتصراً على استخدام المقولات الاقتصادية كمثل مقولة البربرية التي حدّدها انجلز بعد مورغان بأنها مرحلة تربية المواشي، والزراعة، وتعلّم الطرائق الآيلة إلى انتاج متزايد للمنتوجات الطبيعية (انظر انجلز: أصل العائلة، الخ. ترجمة سترن، باريس، ١٩٥٤، ص ٣٢). الأمر الذي كان انجلز يردّ عليه بقوله: «ليست البربرية هي ما يؤكد وجود الطابع البدائي، بل درجة تماسك صلات الرحم القديمة في القبيلة. فهذه الصلات هي التي ينبغي بلورتها إذاً في كل حالة على حدة قبل أن يعمد المرء إلى استخلاص النتائج والأحكام على هذه القبيلة أو تلك انطلاقاً من ظاهرات معزولة». (رسالة إلى كاوتسكي بتاريخ ١٠ شباط ١٨٨٣، المرجع المذكور، ص ٣٠١ـ ٣٠٢). وهل فعلت أنا شيئاً آخر عندما كتبت البنى سوى أنني بلورت «في كل حالة على حدة» كيفية وجود «صلات الرحم القديمة» في «هذه القبيلة أو تلك»؟

- Engels, L'origine de la famille..., trad. stern, Paris, 1954, P. 32.

- Engels, Lettre à Kautsky, 1e Février 1883, Loc. cit. PP. 301-302.

الأنظمة التي تفتقد إلى التآلف، ليوجه لي اللوم (دون أن يفهم أنني لا أسعى إلا إلى مجرّد وصف وتحليل بعض الجوانب من العالم الموضوعي) لأنني «أسطّح الواقع المجتمعي» بناءً على أنه يعتبر أن كل شيء لا بد أن يكون سطحياً إلا إذا أمكن التعبير عنه فوراً بضرب معيّن من الكلام الذي ربما كان محقّاً في استخدامه في معرض الحديث عن الحضارة الغربية، لكن الذين أوجدوه كانوا يمتنعون امتناعاً تاماً عن استعماله لغايات أخرى، فإن من حقي أنا أن أصرخ عندئذ في وجهه هذه المرة: أجل، بالطبع، ما نفع الفلاسفة؟

إن اتّباع المرء لطريقة السيدين روڤل وورودنسون في التفكير يعني الإفضاء بالعلوم الإنسانية إلى غياهب الجهالة. إذ ما رأينا في بعض المتعهدين والمهندسين المعماريين الذين يدينون الفيزياء الفلكية باسم قواعد الجاذبية وبحجة أن الهندسة المبنيّة على اعتبارات الفضاآت المختلفة الانحناآت لا بدّ أن تجعل التقنيات التقليدية الصالحة لهدم البيوت أو تعميرها ضرباً من العبث الذي لا طائل تحته؟ إن متعهد تهديم البيوت والمهندس المعماري محقّان إذ لا يؤمنان إلا بالهندسة الإقليدية وحدها، لكنهما لا يدّعيان فرض هذه الهندسة على العالم الفلكي. أما إذا طُلب من هذا العالم أن يساهم في تغيير البيت الذي يقيم فيه، فإن هذا المطلب لا يجعله عاجزاً حكماً عن استعمال المعول في سبيل الهدم أو عن استعمال شاقول البنّاء في سبيل البناء.

* * *

الفصل السابع عشر

موقع الإناسة من العلوم المجتمعية والمشكلات التي تطرح عند تدريسها[1]

موضوع هذه الدراسة:

يشكل التنظيم الراهن للدراسات الإناسية، بحد ذاته، ضرباً من التحدي لمؤلفي هذا الكتاب. إذ كان من المفترض بهم، منطقياً، أن يقدّموا تقريراً عاماً حول تعليم الإناسة المجتمعية، لأن عنوان هذا الفرع المعرفي يُدرجه في عداد العلوم المجتمعية بينما يبدو مضمونه مختلفاً عن مضمون هذه العلوم. لكن المشكلات تنشأ فوراً ما أن يصار إلى طرح المسألة: فأين نجد، باستثناء بريطانيا العظمى، مكاناً تُعلّم فيه الإناسة المجتمعية بصورة متميّزة متعضّية وفي قسم خاص بها؟ إذ أن كل البلدان الأخرى (ناهيك بمؤسسات تعليمية في بريطانيا نفسها) تتحدّث عن إناسة وحسب، أو عن إناسة ثقافية، أو أيضاً عن نياسة وناسوت وتقاليد شعبية. لا شك في أن هذه الأبواب تشتمل على الإناسة المجتمعية (أو على الموادّ المدرجة تحت هذا الاسم) لكنها تشتمل أيضاً على أمور أخرى في الوقت نفسه: إذ هل من الممكن أن نعتبر أن التكنولوجيا وما قبل التاريخ والأثريات وبعض جوانب الألسنية والإناسة الجسدية بمثابة العلوم المجتمعية؟ يبدو أننا نخرج من المشكلة ما أن نبادر إلى مقاربتها.

لكن الوضع يبدو أكثر تعقيداً: فإذا كانت الإناسة المجتعية تتجه نحو الاختلاط بمجموعة واسعة من الأبحاث التي لا يبدو أن انتماءها للعلوم المجتمعية مفروغ منه على الإطلاق، فإن هذه الأبحاث تعود فتلتقي، على ما في ذلك من مفارقة، مع العلوم المجتمعية على صعيد آخر: فهناك الكثير من الأقسام الجامعية في الولايات المتحدة بشكل خاص، التي

---

(١) نشرت هذه المقالة تحت هذا العنوان في كتاب: «العلوم المجتمعية في التعليم العالي»، نشرته الأونيسكو، باريس، ١٩٥٤، أعيد نشره هنا بإذن من الاونيسكو ومع بعض التعديلات.

- Les Sciences sociales dans l'enseignement supérieur, Unesco, Paris, 1954.

يطلق عليها اسم «قسم الإناسة والاجتماعيات» أو «قسم الإناسة والعلوم المجتمعية»، وغير ذلك من التسميات المماثلة. وهكذا ما أن يظن المرء أنه أدرك العلاقة بين الإناسة وعلم المجتمع حتى يفتقد هذه العلاقة، ثم لا يلبث بعد افتقادها أن يعود فيقع عليها على صعيد آخر.

وعوضاً عن أن تظهر الإناسة المجتمعية والثقافية على مسرح التطور العلمي بوصفها جسماً مستقلاً، يبدو أنها، إذ تطالب بموقعها وسط الفروع المعرفية الأخرى، تتخّذ شكلها شيئاً فشيئاً، وكأنما هي جسم سديمي يستوعب بالتدريجي مادةً كانت حتى ذلك الحين متفشّية ومبعثرة أو موزّعة توزيعاً آخر، ويحدّد، عبر تركّزه على هذا النحو بالذات توزيعاً عاماً جديداً لمواضيع البحث على سائر العلوم الإنسانية والمجتمعية.

من المهم، في الواقع، أن يضع المرء نصب عينيه، منذ البداية، الحقيقة التالية: إن الإناسة لا تمتاز عن العلوم الإنسانية والمجتمعية الأخرى من حيث اختصاصها بموضوع معيّن للدراسات. فقد شاء التاريخ أن تبدأ الإناسة بالإهتمام بالمجتمعات المسمّاة «برّية» أو «بدائية» وسيكون لنا في ما بعد أن نبحث في أسباب ذلك. لكن هذا الاهتمام ما لبث أن صار أمراً مشتركاً وبصورة متصاعدة، بين فروع معرفية متعددة، ولا سيما السكانيّات والنفسانيات المجتمعية وعلم السياسة والحقوق. كما أننا بتنا نشهد من جهة أخرى هذه الظاهرة الغريبة، وهي أن الإناسة أخذت تنمو في الوقت الذي بدأت تتجه فيه المجتمعات المذكورة نحو الزوال أو نحو فقدان سماتها المميّزة. مما يعني أن الإناسة لا تتكفّل تكفّلاً مطلقاً بدراسة الفؤوس الحجرية والطوطمية وتعدّد الزوجات. وهي، على كل حال، قد برهنت على ذلك خلال السنوات الأخيرة التي شهدت ظهور أنّاسين يتجهون نحو دراسة المجتمعات المسمّاة «متحضّرة». فما هي الإناسة إذن؟ لنقتصر، مؤقتاً، على القول بأنها تصدر عن رؤية معيّنة للعالم أو عن طريقة فريدة في بابها من حيث طرح الأسئلة، وهما أمران تم اكتشافهما **بمناسبة** دراسة بعض الظاهرات المجتمعية التي لا تتّصف حكماً بكونها أبسط (كما درج الكثيرون على الاعتقاد) من تلك التي تظهر على مسرح مجتمع الباحث المعاين، بل تتّصف ـ بحكم الاختلافات الشديدة التي تميزها إذا هي قيست على المجتمعات المذكورة ـ بأنها تُبرز بجلاء ووضوح عدداً من **الخصائص العامة** المتصلة بالحياة المجتمعية، فيتخذ الأنّاس من هذه الخصائص موضوعاً له.

لقد صير إلى تحصيل هذه البيّنة من طرق مختلفة. إذ أنها نشأت في بعض الحالات، عن التحقيق الناسوتي، كما نشأت في حالات أخرى عن التحليل الألسني، ونشأت أيضاً

عن محاولات ترمي إلى تفسير النتائج التي أسفرت عنها تنقيبات أثرية. فالإناسة علم حديث السن إلى حد بعيد بحيث لا مفرّ من أن يعكس تعليمها تلك الظروف المحلية والتاريخية التي تظل في أصل كل تطور مخصوص. هكذا نجد أن الجامعة الفلانية تجمع بين الإناسة الثقافية والألسنيات في قسم واحد، لأن الدراسات الألسنية فيها قد اتّخذت منذ وقت مبكّر جداً طابعاً إناسيّاً، في حين تلجأ جامعة أخرى إلى جمعٍ مختلف، ولكن بناءً على أسباب من الطبيعة ذاتها.

في مثل هذه الظروف، يحقّ لمؤلفي هذا الكتاب أن يتساءلوا عما إذا كان من الجائز، بل من المستحب، أن يصار إلى فرض طابع سستامي تعسّفي على أوضاع متنوّعة ينتمي كل منها إلى تفسير مخصوص: وهكذا يُحكم على أي تقرير عام عن تدريس الإناسة إمّا بتشويه الوقائع عبر تصفيفها في خانات اعتباطية، وإما بتذويب نفسه ضمن محلول العرض التاريخي الذي لا بدّ أن يختلف من بلد إلى بلد، بل من جامعة إلى جامعة. ولما كانت الإناسة علماً لا يزال في معرض الصيرورة ولم تحظ استقلاليّته حتى الآن باعتراف الجميع، فقد بدا من الواجب أن يعمد المرء إلى طريقة أخرى في العمل. أي أن على عرض الوقائع أن ينطلق من الوضع الفعلي. وبما أن الإناسة المجتمعية تشترك في الأغلبية الساحقة من الحالات، مع فروع معرفية أخرى، وبما أننا نجدها ضمن إطار العلوم المجتمعية، برفقة الاجتماعيات في معظم الوقت، فقد تمّ العزم على جمعهما معاً في سياق تقرير عام واحد. لكننا هنا، من جهة أخرى، حيال وضع مؤقت لا ينجم عن تخطيط متأنّ، بل عن الصدفة والارتجال. فلا يكفي والحالة هذه أن يعمد المرء إلى تحديد المجموع الذي أخذ تدريس الإناسة يبرز في وسطه. بل عليه أيضاً أن يسعى إلى تحديد اتجاهه الراهن ورسم الخطوط العامة التي يسير وفقها تطوّر أخذت معالمه تبين هنا وهناك. إن التقرير العام حول تدريس الاجتماعيات والإناسيات إنما يستجيب للهمّ الأول. أما هذه الدراسة فهي تستجيب للهمّ الثاني.

نظرة على الوضع الراهن

يُستخلص من دراسة الوقائع المتضمنة في التقرير العام عدد من البيّنات.

فمهما يكن من أمر الاختلافات والمساهمات المحلية الفريدة، نستطيع أن نميّز بين ثلاث صيغ عريضة من التدريس الإناسي. إن هذا التدريس يتمّ تارة عبر منابر متفرقة (إما لأنه لا وجود إلا لمنبر واحد في الجامعة المعنيّة، وإما لوجود عدة منابر تابعة لكليات أو

مؤسسات تعليمية مختلفة) وطوراً عبر أقسام (قد تكون أقساماً إناسية محضة، أو أقساماً تجمع بين الإناسة وغيرها من الفروع المعرفية) وأخيراً عبر معاهد أو مدارس ذات طابع متعدّد الكليات أو خارج إطار الكليات، أي أنها تضم أنواعاً من التدريس تعطى تحت عناوين أخرى في مختلف الكليات، أو تنظّم تدريساً خاصاً بها، علماً بأن هاتين الصيغتين قدت تندمجان معاً.

المنابر المتفرقة:

هذه الصيغة شائعة جداً لكنها لا تبدو متبنّاة عن عزم وتصميم. فالبلد أو الجامعة التي تقرّر تنظيم التدريس الإناسي تبدأ عادة بإيجاد منبر واحد ثم تظل على هذه الحال إذا تبيّن أن تطور الدراسات يشكو من قلة الطلاب أو من قلة مجالات العمل بعد التخرّج (والقلة الثانية تفسّر الأولى عادة). أما إذا كان الوضع أفضل، فإنه يصار إلى استحداث منابر أخرى تُضَم للأولى ثم تتجه نحو الإنتظام في معهد أو قسم. وأكثر ما يُلحظ هذا النوع من التطور في الولايات المتحدة، حيث يجد المرء، إذا هو تناول مروحة المنشآت التعليمية من أصغرها إلى أكبرها، جميع المراحل التي تتدّرج ابتداءً من مجرّد المحاضرة في الإناسة التي يُطلب من أحد أساتذة الفرع المجاور أن يلقيها، وانتهاءً بقسم الإناسة الذي يضمّ فريقاً من الأساتذة ويمنح شهادة البي.اتش.دي.، مروراً بالمنبر الوحيد الملحق بقسم آخر، أو بالقسم المختلط، أو بقسم الإناسة الذي لا يهيىء الطالب إلا إلى مرحلة البي.إي. أو الإم.إي. لكن إنشاء القسم المتكامل يظل في جميع الأحوال هو الهدف المنشود.

ثم إن هناك تطوراً من نوع مختلف قد يؤدي هو الآخر إلى تبعثر المنابر: وهذه هي حال المنابر التي كانت سمتها البدائية بعيدة جداً عن الإناسة، لكنها وجدت نفسها متجهة صوبها بفعل تطور علمي لم يكن متوقّعاً إبّان تأسيسها. وتقدم لنا فرنسا مثالين صارخين على هذا النوع من التطور: فقد تكوّنت «المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحيّة» في زمن كان الرأي السائد فيه أن دراسة جميع لغات العالم سيكون لها أن تتطور وفقاً لخطوط متناسبة مع خطوط الفلسفة الكلاسيكية. بيد أن الاختبار برهن على أن معرفة بعض اللغات غير المكتوبة مشروطة باعتماد مناهج متباينة تدين للإناسة أكثر مما تدين للألسنيات التقليدية بكثير. كذلك الأمر في «المدرسة التطبيقية للدراسات العليا» حيث وجدنا أن المنابر المخصّصة لديانات الأقوام التي تفتقد للتراث المكتوب كلياً أو جزئياً قد أخذت تتجه اتجاهاً مختلفاً عن المنابر الأخرى، كما أخذت تتصف يوماً بعد يوم بطابع إناسي. هكذا يمكننا القول في

مثل هذه الحالات أن عدوى الإناسة أخذت تنتقل إلى فروع معرفية غريبة عنها، كما أخذت تضع الإدارات والمربّين حيال مشكلات لم يتوقعوها، فكان من الصعوبة بمكان إيجاد حلّ لها مع الإبقاء على المجمعات التقليدية.

وتجدر الإشارة أخيراً إلى حالة مختلطة نجدها واضحة كل الوضوح في بريطانيا العظمى: ففي الوقت الذي كانت تنصبغ فيه الدراسات الشرقية تدريجياً بالصبغة الإناسية، كان التطور السريع للدراسات الإفريقية ينبيء بضرورة إدخال الإهتمام بفقه اللغة والتاريخ والأثريات على هذا الحقل. من هنا كان من الممكن إنشاء مجمّع تكرّس منذ سنوات قليلة عبر تحويل «مدرسة الدراسات الشرقية» إلى «مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية»، حيث نجد الإناسة على ارتباط وثيق بالعلوم المجتمعية والعلوم الإنسانية معاً، الأمر الذي لم يكن ممكن الحصول، بالنسبة لهاتين المنطقتين من العالم، في أية بنية أكاديمية نظامية.

الأقسام

قد تبدو صيغة القسم، من الناحية النظرية، صيغة مثلى. وقد رأينا أن الجامعات الأمريكية تتجه بالفعل نحو هذه الصيغة، كما أن أقسام الإناسة لا تني تنشأ وتتكاثر في البلدان الأخرى التي تزدهر فيها الدراسات الإناسية كبريطانيا العظمى واستراليا والهند. والواقع أن قسم الإناسة يلبي ضرورتين من ضرورات الدراسة: فهو، من جهة، يتيح المجال لإعطاء محاضرات مترابطة ومتناسبة مع جميع فصول البحث أو جوانبه، كما أنه يتيح، من جهة أخرى، تحضير الطلاب تدريجياً للحصول على الدبلومات، ابتداء من المباريات البسيطة وانتهاء بالدكتورا. غير أن هذه الصيغة تشكو من بعض المتاعب: ففي البلدان التي تعتمد بنية أكاديمية متشدّدة وتقليدية، كتلك التي تميز تمييزاً صارماً بين «العلوم» و «الآداب» أو «الأنسانيات»، نجد أن قسم الإناسة ينطوي على خيار ضمني بين نمطين من الكليات: لذا نجد القيّمين على الأمور مسوقين إلى إنشاء قسمين، قسم للإناسة المجتمعية أو الثقافية، وقسم للإناسة الجسدية. ولا شك في أن من مصلحة هذين الفرعين أن يمضيا في تطوير تخصصهما. غير أن الأناس لا بدّ له، مهما كان توجهه، من تحصيل المعارف الأساسية في حقل الإناسة الجسدية. أما هذه الأخيرة فإنها قد تعرض نفسها للهلاك إذا هي لم تحرص باستمرار على الإلمام بالأصل الإجتماعي [السوسيولوجي] للمحدّدات الحتمية التي تدرس مفاعيلها الجسدية. ولنا عودة إلى هذه المسألة في ما يلي.

أما الوضع الشاذ الذي ينعكس على الدراسات الإناسية من جرّاء الفصل الصارم بين

كلية العلوم وكلية الآداب، فنجد مثلاً عليه في فرنسا. فجامعة باريس تمنح ثلاث شهادات إناسية: شهادة النياسة (لمن اختار الآداب) وهي التي تمنحها كلية الآداب، ونفس الشهادة، في الاختيار العلمي، وتمنحها كلا الكلّيتين، وشهادة الإناسة (الجسدية) التي يقتصر منحها على كلية العلوم. ولا شك في أن الطلاب لا هم كثيرو العدد ولا هم متخصّصون بما فيه الكفاية (إذ أن هذه الشهادات لا تتطلب إلا عاماً واحداً من الدراسة) لتبرير مثل هذا التعقيد.

من جهة أخرى، تظهر سيئات صيغة القسم حتى في البلدان التي تحرص على الأخذ بها. ففي انكلترا نفسها فضّلت جامعة اوكسفورد صيغة المعهد (بانشائها لمعهد الإناسة المجتمعية)، وفي أمريكا أخذت بعض الترجّحات تظهر بصورة متزايدة، إذ أن صيغة القسم كثيراً ما تؤدي إلى اختصاص متسرّع جداً مع ما يستتبعه ذلك من ثقاة عامة غير كافية. والمثل الصارخ على ذلك هو جامعة شيكاغو: فقد حاول قسم الإناسة، على سبيل معالجة المساوىء التي أتينا على ذكرها، أن يندمج في البداية مع قسم العلوم المجتمعية. ولكن ما أن تحقّق هذا الاصلاح حتى أخذ بعض المفكرين البارزين يشعرون بالحاجة إلى إقامة صلات من نفس الطراز مع العلوم الإنسانية. وهكذا يتفسّر لنا كيف تمت صيغة ثالثة هي صيغة المدارس أو المعاهد.

المدارس أو المعاهد

والمثلان البارزان في هذا الصدد هما «المدرسة الوطنية للإناسة» في المكسيك، و «معهد النياسة» في جامعة باريس. فالأولى توفّر لطلابها إعداداً احترافياً وتوليفيّاً يتوّج الدراسات الجامعية السابقة ويخصّصها. أما الثاني فيسعى إلى استكمال أنواع التدريس الجامعي القائمة وجمع بعضها إلى بعض. والواقع أن «معهد النياسة» يرتبط بثلاث كليات: الحقوق والآداب والعلوم. وهو يفرض على طلابه حتى يحق لهم التقدّم للامتحانات الجامعية ـ للحصول على شهادة الإجازة اس ليتر أو اس سيانس في النياسة ـ أن يتلقوا دروساً تُعطى في الكليات الثلاث المذكورة، ثم يضيف إليها دروساً أخرى يتولّى بنفسه مسؤولية تنظيمها لكنها لا بدّ أن تحظى بموافقة الجامعة. ثم إننا نجد نفس العقلية «المتعددة الكليات» في برنامج الإجازة في دراسات الأقوام الأجنبية، وهو برنامج يشتمل على عدة شهادات تُمنح من كليتي الحقوق والآداب، ومن كلية العلوم إذا لزم الأمر.

سوف نأتي في ما بعد على ذكر الأسباب التي تجعل هذه الصيغة في نظرنا أفضل

الصيغ. لكننا نشير هنا إلى أنها هي الأخرى لا تخلو من المشكلات. فاستقلالية المعهد غالباً ما تستوجب دفع الثمن على حساب انخفاض المستوى العام بالمقارنة مع أنواع التدريس التي تجري وفقاً للنمط التقليدي. فهي إلى حد ما صيغة من صيغ التهريب. من هنا صعوبة فرض المدة الكافية على دراساتها لكي يصار إلى تتويجها بمنح كفاآت [دبلوم] معترف بها على قدم المساواة مع الكفاآت التي تمنحها الكليات. ففي باريس نجح القيّمون نجاحاً جزئياً في تمديد مدة الدراسة حتى تصل، بالنسبة للطلاب المبّرزين، إلى عامين، وذلك بناء على إيجاد مؤسسة أخرى هي «مركز الإعداد للدراسات النياسية»، مُعدّة لتلقّي دروس اختصاصية وللقيام بأعمال تطبيقية. لكن هذا الحل يشكو هو الآخر من الالتباس إذ أنه يُبعد التعليم الإناسي عن الشبْكة التقليدية عوضاً عن تقريبه منها، وإذا كان يُحسّن مستوى الدراسات فإنه لا يجعلها تستفيد من منح الشهادات التقليدية ذات الدرجة الرفيعة.

• هكذا يتبيّن لنا من هذه الأمثلة مدى الصعوبة في إيجاد حلّ للمشكلات التي يطرحها تعليم الإناسة على قاعدة الخبرات المكتسبة. إذ أن صفة الإكتساب هذه لا تصحّ بالفعل على أيّ منها: فنحن نجد في كل مكان خبرات جارية لكن معناها ونتائجها ما زالت بعيدة عن التبلور. ألا ينبغي لنا، والحالة هذه، أن نطرح السؤال بشكل آخر؟ ففي غياب الوقائع القابلة للتحليل بصورة استقرائية تتيح لنا استخلاص عدد من الثوابت، ربما كان بوسعنا أن نسائل الإناسة نفسها، وأن نسعى إلى استشفاف الاتجاه الذي تتجه نحوه، لا أن نقتصر على معرفة أين تقع الآنْ وحسب. فربما كان لهذا المنظور الديناميكي أن يساعدنا على استخلاص المبْادىء التي ينبغي أن تحكم تعليمها، وأن يكون خيراً لنا من النظرة الجامدة إلى وضع مبهم حيث لا بد أن نجافي الحقيقة إذا نحن رأينا فيه شيئاً آخر سوى امارات تنم عن حياة مضطرمة وطموحات بعيدة متأجّجة.

حالة الإناسة الجسدية

لنطرح في البداية سؤالاً يتعلق بالمؤهّلات. هل إن الإناسة التي عصف تكوينها عصفاً عميقاً بالعلوم المجتمعية، تُعتبر هي نفسها علماً مجتمعياً؟ نعم، ولا ريب. إذ أنها تهتم بالتجمعات البشرية. ولكن بما أنها ـ من حيث تعريفها ـ «علم الإنسان»، أفلا تختلط مع العلوم المسمّاة بالعلوم الإنسانية؟ أفلا تنتمي أيضاً، من حيث التعريف بأحد فروعها المعروف في كل مكان تقريباً باسم الإناسة الجسدية (لكنه يعرف في عدد من البلدان الأوروبية باسم الإناسة وحسب)، إلى العلوم الطبيعية؟ ليس ثمة من يُنكر على الإناسة اشتمالها على هذه

الأوجه الثلاثة. وفي الولايات المتحدة حيث قطع التنظيم الثلاثي للعلوم اشواطاً بعيدة، نجد أن الجمعيات الإناسية قد أُقرّ لها بحق الانتساب للمجالس العلمية الكبرى الثلاثة التي يتولّى كلٌّ منها حقلاً من الحقول التي أتينا على ذكرها. ولكن يبدو أن بوسعنا أن نحدّد طبيعة هذه العلاقة الثلاثية.

لنتناول الإناسة الجسدية أولاً: فهي تهتمّ بمشكلات من نوع تطور الإنسان انطلاقاً من بعض الأشكال الحيوانية، كما تهتمّ بتوزعه الحالي على مجموعات عرقية يمتاز بعضها عن بعض بعدد من السمات التشريحية أو الجسمانية. فهل يسعنا، رغم ذلك، أن نحدّدها بوصفها دراسة **طبيعية** للإنسان؟ إن تحديدنا لها على هذا النحو يتناسى أن المراحل الأخيرة على الأقل من التطور البشري ـ أي تلك التي أدّت إلى بروز الفروقات بين أعراق الإنسان العاقل [أوموسابيانس]، وربما المراحل التي أدت إلى نشوئه ـ قد جرت في ظروف مختلفة تماماً عن الظروف التي حكمت نموّ الأنواع الحية الأُخرى: فمنذ أن اكتسب الإنسان ملكة الكلام (والتقنيات البالغة التعقيد فضلاً عن الانتظام الشديد للأشكال التي اتّسمت بها الصناعات ما قبل التاريخية تفترض أن يكون الكلام قد اقترن بها منذ زمن حتى يكون من الممكن نقلها وتعليمها) كان قد حدّد بنفسه أشكال تطوره الحياوي، دون أن يعي ذلك بالضرورة. والحق أن كل مجتمع بشري إنما يعدّل شروط استمراريته الجسدية عبر جملة معقّدة من القواعد، كقواعد تحريم الرهاق والزواج الداخلي والزواج الخارجي والزواج المفضل بين أنماط معينة من الأقرباء واعتماد تعدّد الزوجات أو الزوجة الواحد، كما أنه قد يعدّل الشروط المذكورة بمجرد تطبيقه بصورة سستامية إلى هذا الحد أو ذاك لبعض الضوابط الأخلاقية والمجتمعية والاقتصادية والذوقية. والمجتمع الواحد إذ يُخضع نفسه لجملة من القواعد فهو إنما يشجّع أنماطاً من التوحد دون أنماط أخرى. وبالتالي فإن الأنّاس الذي يسعى إلى تفسير تطور الأعراق البشرية أو منوّعاتها الفرعية كما لو كانت مجرّد حصيلة لظروف طبيعية إنما يحكم على نفسه بالوقوع في نفس المأزق الذي يقع فيه عالم الحيوان إذ يسعى إلى تفسير التنوع القائم حالياً بين معشر الكلاب بناءً على اعتبارات محض حياوية أو بيئويّة، دون أن يأخذ بالاعتبار عامل التدخل البشري. وربما كان للعالم المذكور أن يتوصّل إلى وضع فرضيات خيالية للغاية أو أن ينتهي به الأمر إلى الفوضى والعبث. ذلك أن اشتغال البشر على **صنع** أنفسهم لا يقلّ عن اشتغالهم على صنع أعراق حيواناتهم الداجنة، مع وجود هذا الفرق الوحيد وهو أن العملية المذكورة كانت أقلّ وعياً وإرادة في الحالة الأولى مما هي عليه في الثانية. وبالتالي فإن الإناسة الجسدية نفسها ـ رغم أنها تستدعي عدداً من المعارف والمناهج المستمدّة من العلوم الطبيعية ـ تقيم وترعى علاقات في غاية

الوثوق مع العلوم المجتمعية. فهي تعود، إلى حد كبير جداً، إلى دراسة التحولات التشريحية والجسمانية التي تنشأ، بالنسبة لنوع معين من الأنواع الحيّة، عن ظهور الحياة المجتمعية والكلام وسستام القيم، أو عن **الثقافة** إذا شئنا أن نتكلم بصورة أعمّ.

الناسوت، النياسة، الإناسة

لقد أصبحنا بعيدين كل البعد إذن عن ذلك العصر الذي كانت تُعالَج فيه مختلف جوانب الثقافات البشرية (من أدوات وملابس ومؤسسات ومعتقدات) بوصفها ضروباً من الامتدادات أو من اللواحق التابعة للمواصفات الجسدية التي تتصف بها مختلف المجموعات البشرية. فالعكس هو الأقرب إلى الصحة. إن لفظة «نياسة» لا تزال تحيا هنا وهناك وهنالك بمعناها الغابر القديم، ولا سيما في الهند ـ حيث ساعد سستام المِلل الداخلية الزواج والمتخصصة تقنياً في الوقت نفسه، على إضفاء بعض التماسك السطحي على هذا الارتباط ـ وفي فرنسا، حيث تنحو البنية الأكاديمية الصارمة نحو تأييد المصطلحات التقليدية (هكذا نجد في «المتحف الوطني للتاريخ الطبيعي» منبراً باسم: «نياسة البشر الحاليين والبشر الأحفوريّين»، كما لو أن هناك علاقة ذات دلالة بين البنية التشريحية للبشر الأحفوريّين وأدواتهم، وكما لو أن نياسة البشر الحاليين تطرح تساؤلاً حول بنيتهم التشريحية). ولكن إذا صير إلى استبعاد هذه الالتباسات، يظل المرء بعد قراءته للتقرير العام، مشوشاً بفعل هذا التنوّع المزعج في الألفاظ التي تفتقد إلى التحديد والتعريف. إذ ما هي العلاقة بين الناسوت والنياسة والإناسة، وما الفرق بينهما؟ وما هو المقصود بالتمييز (المزعج، على ما يبدو، لكاتبي التقرير) بين الإناسة المجتمعية والإناسة الثقافية؟ ثم ما هي الصلات القائمة بين الإناسة وعدد من الفروع المعرفية التي غالباً ما توجد إلى جانبها في قسم واحد: كالاجتماعيات وعلم المجتمع والجغرافيا، بل الآثار والألسنيات في بعض الأحيان؟

إن الجواب على السؤال الأول بسيط نسبياً، إذ يبدو أن جميع البلدان تفهم الناسوت فهماً موحّداً. فالناسوت يتجاوب مع المراحل الأولى من البحث: المعاينة والوصف والعمل الميداني. والأدروسة التي تدور حول مجموعة محصورة النطاق بما يكفي لجعل الباحث قادراً على تجميع القسم الأعظم من معلوماته بناءً على خبرته الشخصية، إنما تشكّل نمط الدراسة الناسوتية بالذات. ولا حاجة بنا إلا أن نضيف أن الناسوت يشتمل أيضاً على المناهج والتقنيات المتصلة بالعمل الميداني من حيث تصفيف الظاهرات الثقافية المخصوصة ووصفها وتحليلها (سواء كانت أسلحة أو أدوات أو معتقدات أو مؤسسات). أما بالنسبة

للأشياء المادية فإن متابعة هذه العمليات تتمّ عادة في المتحف الذي يجوز اعتباره من هذه الناحية بمثابة امتداد للحقل أو الميدان (وهذه نقطة هامة سيكون لنا عودة إليها).

أما النياسة فتشكل بالنسبة للإناسة خطوة أولى على طريق الجمع والتوليف، وهي دون أن تستبعد المعاينة المباشرة تنحو نحو استخلاص نتائج واسعة النطاق بما يكفي، بحيث يصعب الاعتماد في تأسيسها على مجرد المعرفة المباشرة وحدها. وعملية الجمع والتوليف قد تتم فيها باتجاهات ثلاثة: اتجاه جغرافي، إذا كان الباحث يرمي إلى الجمع بين معارف متعلقة بجماعات متجاورة. واتجاه تاريخي إذا كان يرمي إلى اعادة كتابة التاريخ بالنسبة لقوم معيّنين أو لعدة أقوام. واتجاه سستامي إذا كان يعزل على حدة نمطاً من التقنيات أو نمطاً من العادات أو المؤسسات ليوليه انتباهاً واهتماماً خاصّين. وكلمة نياسة إنما تطلق بهذا المعنى بالذات على «مكتب النياسة الأمريكية» في المؤسسة السميثسونية، مثلاً، أو على «معهد النياسة الألماني» أو «معهد النياسة» التابع لجامعة باريس. وفي كل حال، ينبغي القول إن النياسة تشتمل على الناسوت بوصفه منطلقها الأولي كما أنها تشكل امتداداً له.

وقد ساد الاعتقاد زمناً طويلاً، وفي بلدان عدة على الأقل، بأن ثنائية الناسوت والنياسة هذه تكفي ذاتها بذاتها. وكان الأمر على هذه الحال في كل الأمكنة التي كانت الإهتمامات التاريخية والجغرافية طاغية فيها. وحيث لم يكن ثمة اعتقاد بأن عملية الجمع والتوليف بوسعها أن تتخطى مرحلة تحديد الأصول ومراكز الانتشار. وقد بقيت بلدان أخرى على هذا الاعتقاد ـ كفرنسا مثلاً ـ لأسباب مغايرة: إذ تُركت فيها مهمة الجمع والتوليف اللاحقة لتتولاها فروع معرفية أخرى كالإجتماعيات (بالمعنى الفرنسي للفظة) والجغرافيا البشرية والتاريخ، بل للفلسفة أحياناً. ويبدو أن هذه الأسباب هي التي جعلت لفظة الإناسة تظل شاغرة بحيث اقتصر اطلاقها على الإناسة الجسدية وحسب.

أما في الأمكنة التي نجد فيها تسميتيْ الإناسة المجتمعية والإناسة الثقافية، فإننا نجدهما مرتبطتين بمرحلة ثانية وأخيرة من الجمع والتوليف تستند إلى النتائج التي توصّل إليها الناسوت والنياسة. ففي البلدان الأنكلو ساكسونية ترمي الإناسة إلى الإحاطة بمعرفة الإنسان معرفة إجمالية تشتمل على موضوعها بكل اتساعه التاريخي والجغرافي، وتتطلع إلى تكوين معرفة قابلة للتطبيق على التطور البشري بأسره، ولنقل منذ الأنسيّين الأوائل حتى الأعراق الحديثة، وتسعى إلى استخلاص نتائج ايجابية أو سلبية صالحة للتعميم على كل المجتمعات البشرية ابتداءً من المدينة المعاصرة الضخمة وانتهاء بأصغر قبيلة ميلانيزية. هكذا نستطيع أن نقول، بهذا المعنى، إن بين الإناسة والنياسة نفس النسبة التي ذكرنا أعلاه أنها قائمة بين

النياسة والناسوت. فالناسوت والنياسة والإناسة لا تشكل ثلاثة فروع معرفية مختلفة، ولا ثلاثة تصورات مختلفة لنفس الدراسات، وإنما تشكل في الواقع، ثلاث مراحل أو ثلاثة أحايين من بحث أوحد بعينه. أما تفضيل واحدة من هذه الألفاظ الثلاثة فلا يعبّر إلا عن إيلاء انتباه مخصوص لنمط معين من أنماط البحث لا يسعه أن يستغني عن النمطين الآخرين على الإطلاق.

الإناسة المجتمعية والإناسة الثقافية:

إذا كانت تسميتا الإناسة المجتمعية أو الثقافية لا ترميان إلا إلى تمييز بعض ميادين الدراسة عن ميادين الإناسة الجسدية، فإنهما عندئذ لا تطرحان مشكلة. لكن تفضيل بريطانيا العظمى للتسمية الأولى وتفضيل الولايات المتحدة للتسمية الثانية، وتوضيح هذا الإفتراق عبر السجال الذي جرى مؤخراً بين موردوك الأمريكي وفيرث الانجليزي(٢)، أمور تبيّن أن تبنيّ كل تسمية إنما يستجيب لاهتمامات نظرية محددة. لا شك في أن اعتماد إحدى التسميتين، في بعض الحالات، (لا سيما من أجل إطلاق اسم على منبر من منابر الجامعة) قد يكون من قبيل الصدفة. بل يبدو أن التسمية «سوشال انتروبولوجي» قد استقرّت في انكلترا لأنه كان من الضروري ابتداع اسم معين لتمييز منبر مستحدث عن منابر أخرى كانت قد استنفذت المصطلحات التقليدية. وإذا نظرنا إلى معنى كلمتي «ثقافي» و «مجتمعي» وجدنا أن الفرق بينهما ليس فرقاً كبيراً هو الآخر. فمقولة «الثقافة» مقولة انكليزية الأصل. لأننا ندين بها إلى تيلور الذي كان أول من حدّدها باعتبارها «ذلك المركّب الجميعي الذي يضمّ المعارف والمعتقدات والفنون والأخلاق والشريعة والتقاليد وسائر المؤهلات والعادات الأخرى التي يكتسبها المرء بوصفه عضواً من أعضاء مجتمع معيّن»(٣). فهي تتعلق بالتالي بالفروقات المميّزة القائمة بين الإنسان والحيوان، مما أدّى إلى ولادة التضادّ بين **الطبيعة والثقافة** الذي ظل منذ ذلك الحين تضاداً كلاسيكياً. من هذا المنظور، يَمْثُل الإنسان باعتباره قبل كل شيء **إنساناً عملياً** Homo faber [كما يقول اللاتين] أو tool-maker كما يقول الانكلو ـ ساكسونيون. فالتقاليد والمعتقدات والمؤسسات تتجلّى في هذه

---

(٢) مجلة الأناس الأمريكي، المجلد ٥٣، عدد ٤، القسم الأول، ١٩٥١، ص ٤٦٥- ٤٨٩.

-American Anthropologist, vol. 53, no4, Part I, 1951, PP. 465-489.

(٣) تيلور، الثقافة البدائية، لندن، ١٨٧١، المجلد الأول، ص ١.

-E.B. Tylor, Primitive culture, Londers, 1971, vol. I, P. 1.

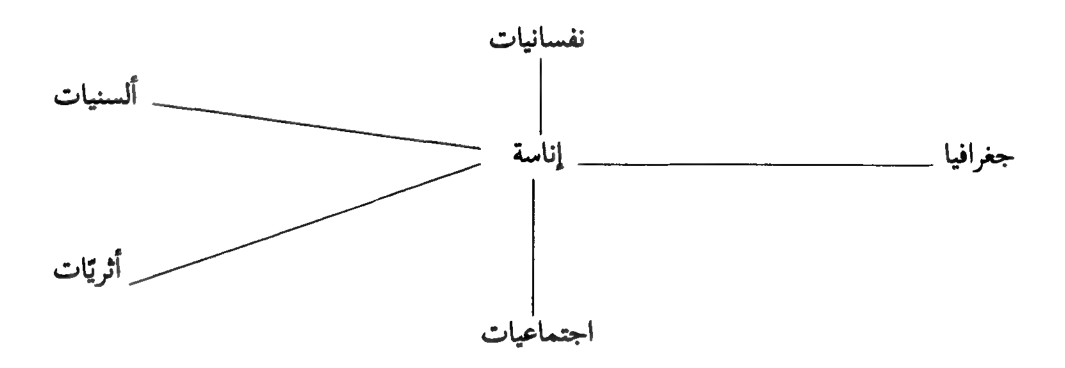
الحال باعتبارها تقنيّات من بين تقنيات أخرى، لا شك في أن طبيعتها أقرب إلى الطبيعة الفكرية، أي أنها تقنيات تؤول إلى خدمة الحياة المجتمعية وتجعلها ممكنة، كما أن التقنيات الزراعية تجعل من الممكن تلبية حاجات التغذية، وتقنيات النسيج تجعل من الممكن حماية الجسد ضد تقلبات الطقس. أما الإناسة المجتمعية فتقتصر على دراسة التنظيم المجتمعي، وهو فصل أساسي، لكنه مجرّد فصل من بين سائر الفصول التي تتكون منها الإناسة الثقافية. إن هذه الطريقة في طرح المشكلة تبدو سمة مميّزة من سمات العلم الأمريكي في أول المراحل التي عرفها تطوره على الأقل.

وربما لم يكن من قبيل الصدفة أن تكون تسمية الإناسة المجتمعية بالذات قد ظهرت أول ما ظهرت في انكلترا وأطلقت على أول منبر شغله السير فرازر الذي قلما كان يهتمّ بالتقنيات، بل كان يولي اهتماماً أكبر للمعتقدات والتقاليد والمؤسسات. غير أن ردكليف ـ براون هو الذي استخلص الدلالة العميقة التي تنطوي عليها هذه التسمية عندما حدّد موضوع أبحاثه الخاصة باعتبارها **العلاقات المجتمعية والبنية المجتمعية**. هكذا لم يعد **الإنسان العملي** في مركز الصدارة، بل الجماعة. ونقول الجماعة باعتبارها جماعة، مما يعني مجمل اشكال الاتصال التي تقوم عليها الحياة المجتمعية. ولنذكر هنا، أنه لا وجود لأي تناقض، بل لأيّ تضادّ، بين المنظورين. وأفضل دليل على ذلك هو تطور الفكر الإجتماعي الفرنسي حيث نجد بعد مرور سنوات قلائل على قول دركهايم بوجوب دراسة الشؤون المجتمعية **باعتبارها أشياء** (وهذه، بكلام آخر، هي وجهة نظر الإناسة الثقافية) أن موسّ ابن اخته وتلميذه، قد تقدّم هو وما لينوفسكي في وقت واحد، برؤية تكميلية مفادها أن الأشياء (من أشياء مصنّعة وأسلحة وأدوات وأشياء طقسية) هي بحد ذاتها **شؤون مجتمعية** (مما يتّفق مع منظور الإناسة المجتمعية). وهكذا نستطيع القول إن الإناسة الثقافية والإناسة المجتمعية تشتملان بالضبط على برنامج واحد، فتنطلق إحداهما من التقنيات والأشياء لكي تصل إلى تلك «التقنية الرفيعة» التي هي النشاط المجتمعي والسياسة، والتي تحكم الحياة في المجتمع وتجعلها أمراً ممكناً، بينما تنطلق الأخرى من الحياة المجتمعية نزولاً باتجاه الأشياء التي تطبعها تلك الحياة بطابعها، وصولاً إلى النشاطات التي تتجلّى من خلالها. فالاثنتان تشتملان والحالة هذه على نفس الفصول، إلا أن هذه الفصول قد تكون مرتبة ترتيباً مختلفاً، كما أنها قد تضمّ عدداً مختلفاً من الصفحات المكرسة لكل فصل.

غير أن هناك بعض الفروقات الدقيقة التي تستخلص من بين الإناستين رغم تبنّينا لهذه الموازنة التي عقدناها بينهما. فقد ولدت الإناسة المجتمعية من الاكتشاف الذي أسفر

عن أن جميع جوانب الحياة المجتمعية ـ أي الجانب الاقتصادي والتقني والسياسي والحقوقي والذوقي والديني ـ تشكّل مجموعاً ذا دلالة، وأن من المستحيل فهم جانب من هذه الجوانب إلا إذا أعيد وضعه بين الجوانب الأخرى. فهي تنحو إذن نحو الاشتغال انطلاقاً من الكل باتجاه الأجزاء، أو، على الأقل، نحو إعطاء الأولوية المنطقية للكلّ على الأجزاء. أي إن التقنية الواحدة لا تتخذ **قيمة نفعية** وحسب، بل تقوم أيضاً **بوظيفة** معينة، كما أن هذه الوظيفة تفترض حتى تُفهم حق فهمها، وجود اعتبارات اجتماعية [سوسيولوجية] لا مجرّد اعتبارات تاريخية وجغرافية وآلية وفيزيائية ـ كيميائية وحسب. ثم إن مجمل الوظائف يستدعي بدوره مقولة جديدة، هي مقولة **البنية**، ومعلوم أن فكرة البنية قد اتخذت أهمية كبيرة في الدراسات الإناسية المعاصرة.

صحيح أنه كان للإناسة الثقافية أن تصل من جهتها، وفي نفس الوقت تقريباً، إلى تصوّر مشابه للذي ذكرنا، وإن يكن عبر سبل مختلفة. فعوضاً عن المنظور الجامد الذي يقدّم لنا مجموع الجماعة المجتمعية باعتبارها ضرباً من السستام أو من الكوكبة الواحدة، نجد هنا أن الهمّ الديناميكي ـ أي كيفية انتقال الثقافة عبر الأجيال ـ هو الذي سيؤول بالإناسة الثقافية إلى نفس النتيجة، وهي أن سستام العلاقات الذي يربط سائر جوانب الحياة المجتمعية في ما بينها إنما يقوم، في عملية نقل الثقافة، بدور أهمّ من الدور الذي يقوم به أيّ جانب من الجوانب المذكورة إذا أخذ على حدة. وهكذا كان للدراسات التي تندرج تحت عنوان «الثقافة والشخصية» (والتي يمكننا إرجاع منشأها وأصلها في تراث الإناسة الثقافية إلى تعاليم فرانز بواس) أن تلتقي من جديد، عبر هذا الالتفاف غير المتوقع، بدراسات حول «البنية المجتمعية»، وهي دراسات كانت قد تحدّرت من ردكليف ـ براون وعبره من دركهايم. وسواء قالت الإناسة عن نفسها أنها «مجتمعية» أو «ثقافية»، فإنها تظل تطمح دائماً إلى معرفة **الإنسان الكلّي**، فتنظر إليه انطلاقاً من **نواتجه** في الحالة الأولى، كما تنظر إليه انطلاقاً من **تصوراته** في الحالة الثانية. من هنا يتسنّى لنا أن ندرك كيف أن التوجه «الثقافي» يقرّب الإناسة من الجغرافيا والتكنولوجيا وما قبل التاريخ، في حين أن التوجه «الإجتماعي» يولّد لديها تقرّباً مباشراً من الأثريات والتاريخ والنفسانيات. وفي كلا الحالتين تظل هناك صلة وثيقة مع الألسنيات، باعتبار أن الكلام هو **الشأن الثقافي** بلا منازع (لأنه يميز الإنسان عن الحيوان) كما أنه الشأن الذي تنشأ وتدوم عبر توسّطه جميع أشكال الحياة المجتمعية. فمن المنطقي إذن أن تتأبّى البنى الأكاديمية التي يحلّلها التقرير العام عزل الإناسة على حدة وأن تفضّل وضعها «ضمن كوكبة»، إذا جاز القول، مع واحد أو أكثر من الفروع المعرفية التالية:



في الترسيمة أعلاه تتفق العلاقات «الأفقية» مع منظور الإناسة الثقافية بوجه خاص، بينما تتفق «العامودية» مع منظور الإناسة المجتمعية. أما العلاقات المنحرفة فتتّفق مع الإثنتين. ولكن، بالإضافة إلى أن الباحثين الحديثيين لا يميّزون بين هاذين المنظورين، ينبغي أن لا ننسى أن المسألة تقتصر حتى في حدودها القصوى على اختلاف من حيث وجهة النظر، لا من حيث الموضوع. وفي هذه الشروط تصبح مسألة توحيد التسميات قليلة الأهمية إلى حد بعيد. إذ يبدو أن في العالم اليوم ما يشبه الإجماع على استعمال كلمة «إناسة» في محلّ ناسوت ونياسة باعتبارها الكلمة المؤهلة [أكثر من الكلمتين الباقيتين] للتعبير عن مجمل هذه الأحايين الثلاثة التي يقتضيها البحث. وهذا ما يشهد عليه تحقيق أممي جرى مؤخراً[٤]. وبالتالي فإن بوسعنا أن نوحي، بلا تردّد، بتبنّي تسمية إناسة لتطلق على الأقسام والمعاهد والمدارس المخصصة للأبحاث والدروس المعنيّة بهذا المجال. لكن على المرء أن لا يذهب إلى أبعد من ذلك: فالفروقات الخصبة التي تحكم الأمزجة والاهتمامات لدى المعلمين المكلفين بالتدريس وبالإشراف على الأعمال من شأنها أن تجد في صفتيْ **المجتمعية والثقافية** واسطة للتعبير عن فروقات دقيقة خاصة.

الإناسة والفولكلور

ولا بد من كلمة عن الفولكلور. فبدون أن نعمد هنا إلى التأريخ لهذه اللفظة، وتاريخها معقّد جداً، فإننا نعلم على وجه الإجمال أنها تدل على الأبحاث التي تستدعي

(٤) سرجي، مصطلحات وأقسام علوم الإنسان، نتائج تحقيق أممي، مجلة الإناسة، مجلد ٣٥، ١٩٤٤– ١٩٤٧.

- Sergi, Terminologia & divisionie delle seienze. dell'Uomo i resultati di un inchiesta internazionale, Revista di Anthropologia, t. 35, 1944-1947.

مناهج تحقيق وتقنيات معاينة من نفس نمط المناهج والتقنيات التي يلجأ إليها الباحث عند دراسته لمجتمعات بعيدة عن مجتمعه، رغم أن الأبحاث المذكورة إنما تتناول مجتمع الباحث المعاين بالذات. ولا حاجة بنا هنا لمعالجة الأسباب التي اقتضت أن تكون الأمور على هذا النحو. فسواء كان التفسير على صلة بالطبيعة الغابرة للشؤون المدروسة (مما يجعلها بعيدة جداً من حيث الزمان إن لم يكن من حيث المكان)(٥)، أو كان على صلة بالطابع الجماعي واللاواعي لبعض أشكال النشاط المجتمعي والذهني التي يزاولها كل مجتمع من المجتمعات بما فيها مجتمعنا(٦)، فإن الدراسات الفولكلورية تنتمي بلا شك، إن من حيث موضوعها، أو من حيث منهجها (وربما كانت تنتمي من كلا الجانبين معاً) إلى الإناسة. وإذا كانت بعض البلدان، ومنها البلدان السكندينافية بشكل خاص، تفضّل فصل الدراسات الفولكلورية فصلاً جزئياً، فلأنها كانت قد تأخّرت نسبياً في طرح المشكلات الإناسية على نفسها، في حين أنها بدأت تتساءل منذ فترة مبكرة حول المشكلات التي تتعلق بتراثها الخاص: وهكذا كان لها أن تتطور من الخاص إلى العام، بينما كان الوضع في فرنسا، مثلاً، وضعاً معكوساً: إذ بدأ الباحثون الفرنسيون بالاهتمامات النظرية التي تتعلق بالطبيعة البشرية، ثم أخذوا يتوجهون تدريجياً نحو معالجة الشؤون العملية لدعم التبصُّر النظري أو تضييق آفاقه. أما أفضل الأوضاع فلا شك أنه ذلك الوضع الذي ظهرت فيه كلا وجهتي النظر ونمتا جنباً إلى جنب، كما هي الحال في المانيا وفي البلدان الأنكلو ـ ساكسونية (وذلك لأسباب مختلفة في الحالتين). وهذا ما يفسّر أيضاً ذلك التقدّم التاريخي الذي استفادت منه الدراسات الإناسية في البلدان المذكورة.

الإناسة والعلوم المجتمعية

نستخلص من هذه الاعتبارات التي يخطىء من يظن أنها محض نظرية خلاصة أولى: وهي أن الإناسة لا يسعها بحال من الأحوال أن تنفكّ لا عن العلوم الدقيقة والطبيعية (التي تربطها بها الإناسة الجسدية) ولا عن العلوم الإنسانية (التي ترتبط بها عبر كل الوشائج التي تنسجها لها الجغرافيا والأثريات والألسنيات). فإذا كان عليها بالضرورة أن

(٥) هكذا تُطرح المشكلة من قِبل المعهد الأممي للحضارات الأثرية الذي يشرف عليه السيد ڤارانياك.

- Institut international d'archéocivilisation.

(٦) وهذا رأي مختبر الناسوت الفرنسي والمتحف القومي الفرنسي للفنون والتقاليد الشعبية.

تختار ولاءً ما، فإنها تعرب عندئذ عن ولائها للعلوم المجتمعية وتقول عن نفسها أنها علم مجتمعي، ولكن لا من حيث أن هذه التسمية من شأنها أن تساعد على تحديد ميدان منفصل على حدة، بل بالعكس، من حيث أنها تشدّد على طابع ينحو نحو أن يكون مشتركاً بين جميع الفروع المعرفية: إذ أن الباحث الحياوي أو الباحث الفيزيائي بالذات يعربان اليوم عن وعي لا يني يتزايد بالمضامين المجتميعة لاكتشافاتهما أو، بتعبير أفضل **لدلالتها الإناسية**. فالإنسان لم يعد يكتفي بالمعرفة. إذ أنه كلما ازدادت معرفته كلما رأى نفسه عارفاً، مما يجعل الموضوع الحقيقي لمعرفته يتحول كل يوم باتجاه هذا الثنائي السرمديّ الذي يتألف من بشرية تحوّل العالم وتحوّل نفسها بنفسها عبر عمليات تحويلها له.

وهكذا فعندما تطالب العلوم المجتمعية بحق تعهُّد بعض البنى الجامعية المنوطة بها، فإن الإناسة تضمّ صوتها مختارةً إلى هذا الطلب، لكن موقفها هذا لا يخلو من تحفظ: فهي تعلم أن هذا الاستقلال سيكون مفيداً لتقدم النفسانيات المجتمعية وعلم السياسة والاجتماعيات، ونافعاً في تعديل بعض وجهات النظر التي يُحكم عليها في كثير من الأحيان بأنها تقليدية من قِبَل الحقوق والعلم الاقتصادي. غير أنها تعلم أيضاً، من حيث ما هي معنيّة به، أن إيجاد كليات للعلوم المجتمعية حيث لا وجود بعد لمثل هذه الكليات، ليس من شأنه أن يحلّ المشكلة. والسبب في ذلك أنه إذا كان على الإناسة أن تقيم في مثل هذه الكليات، فإنها ستشعر فيها بالضيق والتوعُّك على نحو ما كانت تشعر عند إقامتها في كليات العلوم أو في كليات الآداب. فهي في الواقع تنتمي إلى هذه الأنصبة الثلاثة معاً. وهي تتمنّى لو يكون لهذه الأنصبة تمثيل متوازن في حقل التعليم حتى لا تعاني هي بالذات من اختلال التوازن الذي ينشأ، في حال عدم اعتماد الصيغة المتوازنة، عن استحالة تحقيقها لانتمائها الثلاثي المذكور. إن الإناسة ترى أن صيغة المعهد أو المدرسة التي تضمّ، إلى جانب دروسها الخاصة، تلك الدروس التي تعطي في الكليات الثلاث وتؤلّف بينها تأليفاً فريداً وأصيلاً، هي الحل المناسب الوحيد.

إنه قدر العلوم الحديثة النشأة، قدرها من حيث صعوبة اندراجها ضمن الأطر القائمة. والجدير بالذكر أن الإناسة هي الأحدث نشأة بين سائر هذه العلوم الحديثة النشأة، والتي هي العلوم المجتمعية. وإن الحلول الشاملة التي تناسب إخوانها الكبار صارت تُعتبر بالنسبة إليها حلولاً تقليدية. فهي إذا جاز القول تضع قدميها في حقل العلوم الطبيعية، وتستند بظهرها إلى العلوم الإنسانية، وتتطلّع بناظريها إلى العلوم المجتمعية. وبما أن هذا الكتاب مكرّس بأسره لهذه العلوم الأخيرة، فإن هذه الصلة هي التي يهمّنا تعميقها بشكل خاص

من أجل استخلاص النتائج العملية اللازمة. لذا نستميح القاريء عذراً إذا نحن أوليناها مزيداً من الانتباه.

إن الالتباس الذي يحكم الصلات بين الإناسة والاجتماعيات، وهو التباس كثيراً ما تشير إليه الوثائق المجموعة في هذا الكتاب[7]، يعود أولاً إلى الغموض الذي يعتور الوضع الراهن للاجتماعيات نفسها. فاسمها يشير إلى أنها علم المجتمع بلا منازع، ذلك العلم الذي يتوّج ـ أو الذي تتلخص فيه ـ جميع العلوم المجتمعية الأخرى. ولكن منذ أن مُنيت الطموحات الكبرى التي غذّتها المدرسة الدركهايمية بالفشل، لم تعد الاجتماعيات تشكّل ذلك العلم في أيّ مكان من الأمكنة. ففي بعض البلدان، وخاصة في البر الأوروبي وأحياناً في أمريكا اللاتينية، تندرج الاجتماعيات ضمن تراث فلسفة مجتمعية لا دور فيه للمعرفة (التي تظل من يد ثانية أو ثالثة) بالأبحاث العيانية التي يقوم بها الآخرون، اللهمّ إلا لتأييد التبصُّر النظري ودعمه. بالمقابل، أخذت الإجتماعيات تتحول في البلدان الأنكلو ـ ساكسونية (التي بدأت وجهة نظرها تنتشر تدريجياً في أمريكا اللاتينية والبلدان الآسيوية) إلى فرع معرفي مخصوص يندرج مع العلوم المجتمعية الأخرى على نفس الصعيد: فهي تدرس العلاقات المجتمعية القائمة في الجماعات المعاصرة على أساس اختباري إلى حد بعيد، فلا تتميّز ظاهرياً عن الإناسة لا من حيث مناهجها ولا من حيث موضوعها، اللهم إلا أن يكون هذا الموضوع (التجمعات المدنية، التنظيمات الزراعية، الدول القومية والجماعات التي تتكون منها، بل حتى الشركات الأممية) مختلفاً من حيث كبره ومن حيث شدّة تعقيده عن المجتمعات المسمّاة بدائية. ولكن بما أن الإناسة أخذت تتوجه أكثر فأكثر نحو الاهتمام بهذه الأشكال المعقّدة، فإن المرء لم يعد يرى بوضوح ما هو الفرق بينهما.

غير أنه يظل من الصحيح في جميع الأحوال، أن الإجتماعيات وثيقة الصلة بالباحث المعاين. وهذا أمر واضح في المثل الأخير الذي ضربناه، إذ أن الاجتماعيات المدنية والريفية والدينية والمهنيّة الخ، تحصر موضوعها في مجتمع المعاين أو في مجتمع من نفس النمط. لكن هذا الموقف لا يقل واقعية عما هو عليه في الموقف الآخر، والذي هو موقف الاجتماعيات التوليفية أو ذات الاتجاه الفلسفي. إذ ربما كان للعالِم هنا أن يتوسع في إطار بحثه واستقصائه حتى يشمل أجزاء أوسع من الخبرة البشرية. بل إنه قد يذهب إلى حدّ تفسير هذه الخبرة بكلّيتها. فلا يعود موضوعه مقتصراً على الباحث المعاين، لكنه يظل

(٧) نذكّر بأننا لا نقصد هذا الكتاب الذي بين أيدينا، وإنما الكتاب الذي نشرت فيه هذه الدراسة بالأصل.

خاضعاً **لوجهة نظر المعاين** الذي يتوسّع في إطاره. فالجهد الذي يبذله من أجل استخلاص التفاسير والدلالات إنما يرمي من خلاله إلى تفسير **مجتمعه الخاص** أولاً. وهو إنما يطبق على المجموع مقولاته المنطقية الخاصة ومناظيره التاريخية الخاصة. فإذا وجدنا باحثاً إجتماعياً من القرن العشرين في صدد بلورة نظرية عامة حول الحياة في المجتمع، فإن هذه النظرية ستظل تظهر دائماً وبصورة شرعية تماماً (إذ أن محاولة التمييز هذه لا تنطوي من جهتنا على أي نقد كان) كنتاج وضعه باحث اجتماعي من القرن العشرين. في حين أن الأناس الذي يتصدّى للمهمة نفسها يسعى جهده، بصورة إرادية وواعية أيضاً (وليس هناك ما يؤكد أبداً أنه سينجح في هذه المهمة)، إلى بلورة سستام مقبول سواءلدى مواطنيه ومعاصريه الخاصين أو لدى آخر عضو من أبناء المجتمع الأهلي.

ففي حين تسعى الاجتماعيات إلى صنع العلم المجتمعي من زاوية المعاين(*)، تسعى الإناسة، من جهتها إلى بلورة العلم المجتمعي من زاوية المعايَن(**): وذلك إما بأن ترمي، من خلال وصفها لعدد من المجتمعات البعيدة والغريبة، إلى إدرك وجهة نظر الأهلي نفسه، وإما بأن توسّع إطار موضوعها حتى يشتمل على مجتمع المعاين، لكنها تحاول في هذه الحال أن تستخلص سستاماً مرجعياً مبنيّاً على الخبرة الناسوتية شرط أن يكون مستقلاً عن المعاين وعن موضوعه معاً.

وهكذا يتبيّن لنا لماذا تُعتبر الاجتماعيات (دائماً بحق) تارة بمثابة **حالة خاصة** من الإناسة (كما يتجه البعض في الولايات المتحدة) وطوراً بمثابة الفرع المعرفي الذي يقع على رأس هرم العلوم المجتمعية: إذ أنها تشكل بالتأكيد كذلك **حالة ذات امتياز**، وذلك بناء على هذا السبب المعلوم والمعروف في تاريخ الهندسة من أن تبنيّ وجهة نظر المعاين تتيح استخلاص خصائص أشد تماسكاً وصرامة في ظاهرها وأشد سهولة من حيث تطبيقها، مما هي الحال بالنسبة لوجهات النظر التي تقتضي توسيعاً لنفس المنظور بحيث يشتمل على عدد آخر من المعاينين الممكنين. وهكذا يصحّ اعتبار الهندسة الاقليدية حالة خاصة وذات امتياز من هندسة واسعة النطاق تأخذ باعتباراتها أيضاً فضاآت أو أمكنة مختلفة من حيث بنيانها.

(*) La science sociale de l'observateur.

(**) La science sociale de l'observé.

المهامّ الخاصة بالإناسة

لنتوقف هنا مرة أخرى عن متابعة هذه الإعتبارات لنلقي نظرة اجمالية على ما ذكرناه حتى الآن ونتساءل عما عساه أن يكون، في هذه المرحلة من التحليل، تلك الرسالة الخاصة بالإناسة، أي تلك الرسالة التي يُفترض أن يتيح تنظيم تعليمها أفضل الشروط لنقلها وتوصيلها.

الموضوعية

إن أول ما تطمح إليه الأناسة هو التوصل إلى الموضوعية وتعليم مناهجها وفرض تذوّقها. غير أن من الواجب التدقيق في مقولة الموضوعية هذه. فالمسألة لا تقتصر هنا على موضوعية تتيح لمن يمارسها أن يقف موقف المتجرّد من معتقداته وميوله المحبّبة وأفكاره المسبقة وحسب. إذ أن مثل هذه الموضوعية ينبغي أن تتحلّى بها كل العلوم المجتمعية، وإلا لما كان بوسعها أن تطمح لأن تصير علوماً. إن ما أشرنا إليه في الفقرات السابقة يبيّن أن نمط الموضوعية الذي تطمح إليه الإناسة أبعد من ذلك: فهو لا يقتصر على الترفّع عن مستوى القيم الخاصة بمجتمع الباحث المعايِن أو بالجماعة التي ينتمي إليها، بل يتعلق أيضاً **بمناهجه في التفكير**، أي بالتوصل إلى صياغة صالحة لا فقط بالنسبة للمعايِن النزيه والموضوعي بل بالنسبة لكل المعاينين الممكنين. فالأناس لا يعمد إلى إخماد مشاعره وحسب بل إنه يعمد أيضاً إلى شحذ مقولات ذهنية جديدة. ويساهم في إدخال مقولات زمانية ومكانية، ومقولات في التضادّ والتناقض، وهي مقولات غريبة على الفكر التقليدي غرابة بعض المقولات التي نلقاها اليوم في بعض فروع العلوم الطبيعية. إن هذه العلاقة القائمة بين الطريقة التي تنطرح بموجبها نفس المشكلات على فروع معرفية متباعدة كل هذا التباعد كانت قد لُحظت من قِبَل العلامة الفيزئائي نيلز بور عندما كتب: «إن الفروقات التقليدية بين **الثقافات البشرية**... تشبه من أوجه عديدة تلك الصيغ المختلفة المتكافئة التي قد يوصف الاختبار الفيزيائي من خلالها»[8].

رغم ذلك، لا يمكن لهذا التطلّب الذي يشدّد على الموضوعيّة الكلية أن يتمّ إلا على

---

(٨) بور، فلسفة الطبيعة والثقافة البشرية، مجلة نيتشور [طبيعة]، مجلد ١٤٣، ١٩٣٩.

-Niels Bohr, Natural Philosophy and Human culture, Nature, volume 143, 1939.

مستوى معيّن تحتفظ فيه الظاهرات بدلالة بشرية ما وتظل قابلة للفهم والإدراك ـ فكرياً وعاطفياً ـ من قِبَل الوعي الفردي. وهذه نقطة في غاية الأهمية. إذ أنها تمكّننا من تمييز نمط الموضوعية الذي تطمح إليه الإناسة عن ذاك الذي تهتمّ بأمره العلوم المجتمعية الأخرى، والذي يمكننا أن نقول عنه بحقّ إنه لا يقل صرامة وتشدّداً عن نمطها رغم وقوعه على صعيد آخر. فالوقائع التي يطمح إليها العلم الاقتصادي والسكانيات لا تقل موضوعية، وإنما لا يخطر في بال أحد أن يطالبها باتخاذ معنى على صعيد الخبرة المعيوشة من قِبل الذات، وهي ذات لا تقع أبداً في سياق صيرورتها التاريخية على أمور من مثل القيمة والمردود والانتاجية الهامشية أو النسبة القصوى من السكان. فهذه مقولات مجرّدة، يتيح استعمالها من قبل العلوم المجتمعية هو الآخر أن تتقرّب من العلوم الدقيقة والطبيعية، وإنما بطريقة أخرى. إذ أن الإناسة تتقرّب، من هذه الناحية، من العلوم الإناسية. وهي تطمح بذلك لأن تكون **علماً سيميائياً**، فتصمّم على وضع نفسها على مستوى الدلالة. وهذا يشكل بالنسبة للإناسة سبباً إضافياً (يضاف إلى أسباب أخرى) يجعلها تحرص على رعاية صلتها الوثيقة بالألسنيات حيث نجد تجاه هذا الشأن المجتمعي الذي هو الكلام نفس الهمّ الذي يحرص على عدم فصل الأسس الموضوعية للغة، أي جانب **الصوت**، عن وظيفتها الدالّة، أي جانب **المعنى**(٩).

الكلّية

أما الطموح الثاني الذي تسعى الإناسة إلى تحقيقه فهو **الكلية**. فهي ترى في الحياة المجتمعية سستاماً ترتبط جميع جوانبه ارتباطاً عضوياً في ما بينها. وهي تذهب مختارة إلى أن لا مفرّ، من أجل تعميق المعرفة ببعض أنماط الظاهرات، من تجزئة المجموع على نحو ما يفعل الباحث النفساني ـ المجتمعي والحقوقي والإقتصادي والاختصاصي بالعلم السياسي. ثم إنها تهتمّ اهتماماً كبيراً بمنهج النماذج (بل تطبقه هي بالذات على بعض الميادين كميدان القرابة) بحيث لا يسعها إلا الموافقة على شرعية هذه النماذج المخصوصة.

---

(٩) كنا قد انتهينا من كتابة هذه الأسطر عندما قرأنا لدى فيلسوف معاصر وجهة نظر مماثلة جداً. فالسيد جان بول سارتر ينتقد نوعاً من الإجتماعيات البالية ثم يضيف: «.... إن اجتماعيات البدائيين لا تُعرّض نفسها أبداً لهذه المآخذ. فهناك تتناول الدراسة مجاميع دالّة بالفعل» on étudie là de véritables ensembles signifiants (مجلة الأزمنة الحديثة، السنة الثانية، عدد ٨٤ـ ٨٥، تشرين أول ـ تشرين ثاني، ١٩٥٢، ص ٧٢٩، هامش رقم ١).

ولكن عندما يعكف الأناس على بناء نماذجه فهو يضع دائماً نصب عينيه وفي قرارة تفكيره أن يكتشف **شكلاً مشتركاً** بين مختلف تجليات الحياة المجتمعية. ونحن نجد هذا الميل سواء في ثنايا المقولة التي استحدثها مارسيل موسّ بصدد **الشأن المجتمعي الكلّي**، أو في مقولة السستام Pattern(*) التي بتنا نعلم الأهمية التي اتخذتها في الإناسة الانكلو ـ ساكسونية خلال السنوات الأخيرة.

الدلالة

أما الميزة الثالثة التي يمتاز بها البحث الإناسي فهي أصعب تحديداً من الميزتين المذكورتين، وربما كانت أيضاً أهم منهما. ولطالما درجت العادة على تمييز نمط المجتمعات التي يهتمّ بها الأناس بمواصفات سالبة، بحيث بتنا نجد كثيراً من العنت في إقامة الدليل على أن تفضيله لها إنما يعود لأسباب إيجابية. هكذا يذهب البعض إلى القول بأن حقل الإناسة (الأمر الذي تؤكده أسماء المنابر الإناسية) يقوم على دراسة المجتمعات **غير** المتحضرة، التي **تفتقد** للكتابة، **غير** الآلية أو ما **قبل** الآلية. لكن هذه المواصفات جميعاً إنما تخفي واقعاً إيجابياً: فهذه المجتمعات مبنيّة على علاقات شخصية، وعلى صلات عيانيّة بين أفراد، على درجة من الأهمية أرفع من المجتمعات الأخرى، وربما كانت هذه النقطة تتطلب تبريراً مطوّلاً. لكننا نكتفي هنا، بدون الدخول في التفاصيل، بالتشديد على أن الحجم الضئيل للمجتمعات المسمّاة «بدائية» يسمح عادة (عبر تطبيق معيار سلبي آخر) بمثل الصلات المذكورة، بل حتى في الحالة التي تكون فيها المجتمعات التي تنتمي إلى هذا النمط واسعة جداً أو مبعثرة، فإن الصلات القائمة بين أفراد متباعدين بعضهم عن بعض تنبني وفقاً لنمط علاقات أقرب إلى أن تكون علاقات مباشرة، وهي العلاقات التي نجد نموذجها عادة في علاقات القرابة. لقد ضرب ردكليف ـ براون أمثلة من استراليا على هذه الأطر الواسعة التي صارت اليوم أمثلة كلاسيكية.

معيار الأصالة

والحال أن مجتمعات الإنسان الحديث هي التي ينبغي أن تُحدّد، من هذه الناحية، بمواصفات سالبة. فعلاقاتنا بالآخرين لم تعد مبنيّة، إلا بصورة عرضيّة ومجزّأة، على تلك

(*) بالإنكليزية في بالنص.

الخبرة الاجمالية أو ذلك التعاطي المباشر الذي ينشأ بين الذات والآخر. فهي تنجم في القسم الأعظم منها عن تركيبات مستجدة غير مباشرة تتأتى عن طريق الوثائق المكتوبة. ونحن نرتبط بماضينا لا عبر التراث الشفهي الذي يقتضي اتصالاً معيوشاً بأشخاص معينين ـ رواة، كهان، حكماء، ذوو أسنان ـ بل عبر كتب مكدّسة في مكتبات يعمل النقد من خلالها ـ وبأي جهد! ـ على تركيب صورة مؤلفيها تركيباً جديداً. أما على صعيد الحاضر، فنحن نتصل بالأغلبية الساحقة من معاصرينا عبر أنواع شتّى من الوسائط ـ من وثائق مكتوبة أو إوالات إدارية ـ التي لا شك في أنها توسّع أطر اتصالنا توسيعاً كبيراً، لكنها تضفي على هذه الأطر في الوقت نفسه طابعاً تعوزه الأصالة والسلامة. وقد أصبح هذا الطابع علامة مميزة تطبع الصلات القائمة بين المواطن والسلطات.

إننا لا نوّد أن ننساق إلى الوقوع في التناقض بأن نحدّد بصورة سلبية تلك الثورة العارمة التي أحدثها اختراع الكتابة. لكنه لا مفرّ من الانتباه إلى أن الثورة المذكورة قد انتزعت من البشرية شيئاً أساسياً في الوقت الذي حملت فيه إليها كثيراً من المكاسب(١٠). وما زالت المنظمات الأممية وخاصة الاونيسكو مقصّرة حتى الآن عن التقدير السليم لما أحدثه انتشار أشكال الاتصال غير المباشرة (من كتاب وصورة وصحافة واذاعة الخ.) من نقص في الاستقلالية. لكن هذا التقدير يعود بالدرجة الأولى إلى اهتمامات المنظّرين الذين ينظّرون لأحدث العلوم المجتمعية أي علم الاتصال. وهذا ما يتبيّن لنا من هذا المقطع المقتطف من كتاب السيبرنتيقا لڤينر: «ليس من الغريب أن تكون الجماعات الكبيرة العدد متوفّرة على معلومات أوفر من تلك التي تتوفر عليها جماعات أقل عدداً عنها؛ هذا إذا لم نأخذ بالاعتبار العناصر البشرية التي تتكون مها الجماعات كلها»(١١). وحتى نأخذ مثلاً من حقل مألوف بالنسبة للعلوم المجتمعية نذكّر بالنقاشات الذي صارت معروفة تماماً في علم السياسة الفرنسي والتي جرت بين أنصار الانتخاب بناء على اللائحة وأنصار الانتخاب بناء على الدائرة الواحدة. إذ أن النقاشات المذكورة تشدّد بصورة غامضة يُفترض بعلم الاتصالات أن يفيدنا في توضيحها، على ذلك النقص في المعلومات الذي ينجم، بالنسبة للجماعة، عن الاستعاضة بالقيم المجرّدة عن الصلة الشخصية القائمة بين الناخبين وممثليهم.

لا شك في أن المجتمعات الحديثة لا تفتقد كلياً للأصالة. فإذا نحن أولينا انتباهنا

---

(١٠) انظر حول هذه النقطة: المداران الحزينان ـ الفصل ٢٨.

(١١) ص ١٨٨ـ ١٨٩. وتستحق الصفحات ١٨١ـ ١٨٩ بشكل عام أن تدوّن بأسرها ضمن ميثاق الأنيسكو.

للنقاط التي يتدخل فيها التحقيق الإناسي، يتبيّن لنا، بالعكس، أن الإناسة إذ تعكف أكثر فأكثر على دراسة المجتمعات الحديثة، إنما تحرص على التعرف فيها إلى **مستويات من الأصالة** وتعمل على عزل هذه المستويات على حدة. فمما يتيح للأنّاس أن يجد نفسه في ميدان مألوف بالنسبة له عندما يدرس قرية أو منشأة أو «ضاحية» من ضواحي مدينة كبيرة(Neighbourhood أي جوار، كما يقول الانكلو ـ ساكسونيون) هو أن كل الناس في الميادين المذكورة يعرفون كل الناس أو يكادون. وكذلك الأمر عندما يتعرّف الباحثون السكانيون في مجتمع حديث إلى وجود مجمّعات سكنية من نفس كبر المجمّعات التي نجدها في المجتمعات البدائية[١٢]، فإنهم يمدّون أيديهم للأنّاس الذي يكتشف لنفسه بذلك موضوعاً جديداً. إن التحقيقات التي جرت في فرنسا تحت رعاية الأونيسكو حول موضوع الجماعات حافلة بالدلالات في هذا الصدد: فبمقدار ما شعر المحققون (الذين كان بعضهم قد تلقّى إعداداً إناسيّاً) بالارتياح لدراسة قرية من خمسمئة نسمة، نظراً لأن دراستها لم تتطلّب منهم أي تعديل في مناهجهم الكلاسيكية، كذلك شعروا بأنهم حيال موضوع عويص في مدينة متوسطة الحجم. لماذا؟ لأن ثلاثين ألف شخص لا يسعهم أن يشكلوا مجتمعاً بنفس الطريقة التي يشكله فيها خمسمئة. ففي الحالة الأولى لا يقوم الاتصال بالدرجة الأولى بين أشخاص أو وفقاً لنمط الاتصال ما بين الأشخاص. ذلك إن الواقع المجتمعي لكلّ من «المرسِلين» و «المتلقّين» (إذا شئنا أن نتكلم بتعابير نظرية الاتصال) يتلاشى خلف تعقيد «الكودات» و «المرحّلات»[١٣].

وربما كان للمستقبل أن يحكم بأن أهم ما قدمته الإناسة للعلوم المجتمعية هو إدخالها (بصورة لا واعية على كل حال) هذا التمييز الرئيسي بين صيغتين من صيغ الوجود المجتمعي: نمط من المعيشة يُعتبر بالأصل نمطاً تقليدياً وغابراً، وهو قبل كل شيء نمط معيشة المجتمعات الأصيلة، وأشكال برزت مؤخراً إلى حيز الوجود. لا شك في أن أول نمط منها ليس غائباً، حيث نجد مجموعات أصيلة ـ لكن أصالتها تعاني من الخلل والنقص ـ قد

---

(١٢) سوتر وتابا، مقولتا المجمعات السكنية والحد الأدنى من السكان، مجلة السكان، المجلد ٦، عدد ٣، باريس، ١٩٥١.

-J. Sutter et L. Tabah, les Notions d'isolat et de population minimum, Population, vol. 6, no 3, Paris, 195.

(١٣) انظر بهذا الصدد: ڤينر، الاستعمال البشري لبني البشر، بوسطن، ١٩٥٠.

-N. Wiener, The Human Use of Human Beings, Boston, 1950.

تنظمّت ضمن سستام أوسع يشكو هو الآخر من فقدان الأصالة.

إذا كان هذا التمييز يفسّر ويدعّم الاهتمام المتزايد الذي تبديه الإناسة بصيغ العلاقات الأصيلة التي ما زالت مستمرة في المجتمعات الحديثة أو التي تظهر فيها، فإنه يبيّن في الوقت نفسه حدود انتشار هذا الاهتمام. ذلك أنه إذا كان من الصحيح أن القبيلة الميلانيزية والقرية الفرنسية هما ـ على وجه الإجمال ـ كيانين مجتمعيّين من نفس النمط، فإن ذلك يكف عن كونه صحيحاً إذا نحن وسّعنا أطره وعمّمنا تطبيقها على وحدات أوسع. من هنا خطأ رواد الدراسات ذات الطابع القومي أو الوطني إذا هم شاؤوا أن يشتغلوا بصفتهم أنّاسين وحسب. فهم، إذ يماثلون عن لا وعي بين أشكال من الحياة المجتمعية المستعصية على التماثل، لا يقوون إلا على التوصل إلى إحدى نتيجتين: فإما أن يثبّتوا أسوأ أنواع الأحكام المسبقة، وإما أن يشيّئوا تجريدات جوفاء.

تنظيم الدراسات الإناسية

من هنا يتراءى لنا هذاالموقف الذي تجد الإناسة نفسها فيه اليوم على مفترق عجيب تلتقي عنده عدة فروع معرفية. فلكي تحل مشكلة الموضوعية التي تفرض عليها بفعل الحاجة إلى كلام مشترك يعبّر عن خبرات مجتمعية متباينة، أخذت الإناسة تتجه نحو الرياضيات والمنطق الرمزي. والواقع أن مصطلحاتنا الشائعة التي هي نتاج مقولاتنا الذهنية النابعة من مجتمعنا لا تكفي من أجل صياغة عدد من الخبرات الإجتماعية المختلفة كل الاختلاف [عن خبرات متجمعنا]. فينبغي اللجوء بالتالي إلى الرموز، على نحو ما يفعل الفيزيائي عندما يريد استخلاص ما هو مشترك، مثلاً، بين نظرية الجسيمات ونظرية التموجات الضوئية: ففي الكلام الذي يعتمده رجل الشارع لا بد أن تكون هاتان النظريتان متناقضتان. ولكن بما أن العلم يعتبر أن أحداهما لا تقل «واقعيّة» عن الأخرى كان عليه أن يلجأ إلى سساتيم من الدواليل من طراز جديد حتى يتمكّن من التنقّل بين الواحدة والأخرى(١٤).

ولما كانت الإناسة، في المقام الثاني، علماً سيميائياً فإنها تتجه كذلك نحو الألسنيات، وذلك لسببين: الأول، لأن المعرفة باللغة هي وحدها التي تمكّن الباحث من تقحّم سستام

---

(١٤) يستطيع القاريء إذا رغب بتعميق هذه المقايسات غير المتوقعة بين العلوم المجتمعية والعلوم الدقيقة والطبيعية أن يرجع إلى الكتاب الشيّق الذي وضعه السيد بيير أوجيه بعنوان: الإنسان المجهري، باريس، ١٩٥٢.

- Pierre Auger, L'homme microscopique, Paris, 1952.

من المقولات المنطقية ومن القيم الاخلاقية المختلفة عن مقولات المعاين وقيمه. والثاني، لأن الألسنيات أقدر من أي علم آخر على تعليم الواسطة التي تساعد صاحبها على الانتقال من تتبُّع عدد من العناصر الخالية بحد ذاتها من الدلالة إلى تتبُّع سستام دلالي، وعلى تبيان كيفية انبناء الثاني انطلاقاً من الأولى: الأمر الذي ربما كان، في البداية، عبارة عن مشكلة الكلام، ثم صار بعدها وعبرها مشكلة الثقافة بأسرها.

وبما أن الإناسة، في المقام الثالث، حسّاسة تجاه العلاقات القائمة ما بين مختلف أنماط الظاهرات المجتمعية، فإنها تحرص على أن تعالج في آن واحد جوانبها الاقتصادية والحقوقية والسياسية والخلقية والذوقية والدينية. فهي تولي اهتمامها بالتالي لتطورات العلوم المجتمعية الأخرى وخاصة منها تلك التي تشاطرها هذا المنظور الكلي، أي الجغرافيا البشرية والتاريخ المجتمعي والاقتصادي، والاجتماعيات.

وأخيراً، بما أنها تهتم اهتماماً أساسياً بتلك الأشكال من الحياة المجتمعية (التي لا تشكل المجتمعات المسمّاة بدائية إلا أمثلة عنها وتجسيداً لها، لكنها أشد الأمثلة قابلية للعزل وأكثر التجسيدات تحققاً في الواقع) المحددة بضرب من الأصالة التي تقاس بمدى اتساع وغنى العلاقات العيانيّة القائمة بين الأفراد، فإنها تشعر بضرورة الحفاظ من هذه الناحية على أوثق الصلات مع النفسانيات (عامة كانت أو مجتمعية).

هذا لا يعني أن من المفترض أن ينوء الطلاب تحت عبء هذه الكتلة الهائلة من المعارف التي تتطلبها التلبية التامة لكل هذه المقتضيات. لكن هناك عدداً من النتائج العملية التي تترتّب على وعي هذا التعقيد.

١) لقد أصبحت الإناسة فرعاً معرفياً بالغ التنوّع وحافلاً بالمسائل التقنية بحيث لم يعد من الممكن أن يقتصر تدريسها على عام واحد يندرج عموماً تحت عنوان «مدخل إلى الإناسة» (أو أية صيغة أخرى من هذا النوع) كما يقوم عادة على تعليقات أو شروحات ملتبسة حول التنظيم العشائري وتعدد الزوجات والطوطمية. فمن الخطأ الفادح أن يتصوّر المرء أن مثل هذه المقولات السطحية كافية لإعداد الشبان بصورة من الصور للقيام بدورهم ـ كمبعوثين أو إداريين أو دبلوماسيين أو عسكريين الخ. ـ الذي يقتضي منهم أن يعيشوا على صلة بأقوام مختلفة كل الاختلاف عن قومهم. فالمدخل إلى الإناسة لا يكوّن أناساً، ولو من باب الهواية، مثلما أن المدخل إلى الفيزياء لا يجعل من المرء فيزيائياً، بل ولا مساعداً للفيزيائي.

إن الأُناسين يتحملون بهذا الصدد مسؤوليات جسيمة. فهم إذ يظلون معظم الوقت

في حيّز التجاهل والاستخفاف بأعمالهم، يشعرون في كثير من الأحيان بشيء من الإعجاب بالنفس عندما يُطلب منهم أن يُضفوا صبغة إناسية على ضرب من الإعداد التقني. إن عليهم أن يصمدوا في وجه هذا الإغراء بكل ما يقتضيه الصمود من حزم. ولا شك في أن المسألة ـ خاصة بعد كل هذا الذي ذكرنا ـ ليست مسألة تحويل الجميع إلى أناسين. ولكن إذا كان لا بدّ لأحد الأطباء أو القضاة أو المبشرين من الاطلاع على بعض المقولات الإناسية فينبغي أن يتم ذلك من باب الإعداد التقني المتقدّم ومن خلال تلك الفصول من البحث الإناسي التي تتعلق تعلقاً مباشراً بممارسة مهنتهم وبتلك المنطقة من العالم التي سيمارسون فيها هذه المهنة.

٢) ومهما بلغ عدد الدروس المقرّرة فإنه لا يمكن إعداد أناسين خلال عام واحد. فالحد الأدنى يُفترض أن يكون ثلاث سنوات يتلقّى الطالب خلالها تعليماً كاملاً يستغرق كل وقته، على أن تُمدَّد هذه الفترة لتصل إلى أربع أو خمس سنوات تلبيةً لبعض المؤهلات المهنية. وبالتالي يبدو أن من الواجب أن تكفّ الإناسة، في جميع الجامعات، عن كونها ملحقة كما هي الحال في معظم الحالات (وخاصة في فرنسا) بمصاف التعليم الإضافي. بل ينبغي أن تكون هناك دبلومات إناسية تتوّج في أعلى الدرجات الجامعية دراسات يجب أن تكون بكلّيتها مقتصرة على الإناسة.

٣) وحتى لو توزّعت جميع المواد التي تنضوي تحت غطاء الإناسة على النحو الذي ذكرناه، فإن المواد المذكورة تظل في غاية التعقيد بحيث تتطلّب اختصاصاً معيناً. بالطبع هناك إعداد مشترك يُفترض بجميع الأناسين أن يحصّلوه خلال السنة الأولى من دراستهم مما يتيح لهم أن يختاروا اختصاصهم اللاحق على ضوء هذا التحصيل. وقد يكون من السهولة بمكان تعداد هذا المواد بدون الاضطرار إلى اقتراح برنامج صارم: عناصر من الإناسة الجسدية والمجتمعية والثقافية، ما قبل التاريخ، تاريخ النظريات النياسيّة، ألسنيات عامة.

كما يُفترض أن يبدأ الاختصاص بالمادة الواحدة منذ السنة الثانية: أ) فتترافق الإناسة الجسدية مع الحياوة والجسمانيات. ب) والإناسة المجتمعية مع التاريخ الاقتصادي والمجتمعي، والنفسانيات المجتمعية والألسنيات. ج) والإناسة الثقافية مع التكنولوجيا والجغرافيا وما قبل التاريخ.

أما في السنة الثالثة (وربما منذ الثانية) فيترافق هذا الاختصاص السستامي مع اختصاص اقليمي يضمّ، فضلاً عن التاريخ والأثريات والجغرافيا، دراسة مكثّفة للغة أو أكثر

من لغات المنطقة التي اختارها المحقّق لتكون حقلاً لتحقيقاته.

٤) إن دراسة الإناسة، إقليمية كانت أم عامة، تقتضي اللجوء إلى قراءات واسعة. ونحن لا نفكّر هنا بالمصنفات التعليمية (التي قد تُكمّل التدريس الشفهي لكنها لا تحلّ محلّه أبداً) ولا بالمؤلفات النظرية (التي ليس من الضروري الإحاطة بها قبل سنوات الإعداد الأخيرة) بل بالأدروسات [المونوغرافيات]، أي بالكتب التي تدفع الطالب إلى معايشة اختبار معيوش ميدانياً، كما تساعده على مراكمة كمية لا بأس بها من المعارف التي من شأنها وحدها أن تزوّده بالعدّة الفكرية اللازمة وتقيه من شر الأحكام التعميمية والتبسيطات المتسرّعة.

وبالتالي فإن الدروس والأعمال التطبيقية ينبغي أن تُكمَّل طوال مدة الدراسة بقراءات إلزامية بمعدّل عدة آلاف من الصفحات سنوياً، على أن يصار إلى الإشراف على هذه القرآات عبر مختلف الطرائق التربوية (خلاصات مكتوبة، عروض شفيهة، الخ) لا يسعنا أن ندخل بتفاصيلها هنا. من هنا نخلص إلى ما يلي: أ) إن على كل معهد أو مدرسة للإناسة أن يتوفر له أو لها مكتبة هامة تضمّ نسختين أو ثلاث نسخ من عدد كبير من الكتب. ب) إن على الطالب في الزمن الراهن أن يمتلك منذ البداية معرفة كافية بلغة أجنبية واحدة على الأقل يختارها من بين اللغات المعتمدة أكثر من غيرها في الإنتاج الإناسي الذي نشر خلال السنوات الأخيرة.

والحق أننا نتردّد هنا في التوصية باعتماد سياسة تتولّى القيام بترجمات مضطردة وحثيثة في هذا الميدان: ذلك إن المصطلحات التقنية للإناسة هي الآن في حالة من الفوضى الكاملة. إذ يسعى كل مؤلف إلى استعمال المصطلحات الخاصة به، مما يجعل معنى الألفاظ الرئيسية بمعزل عن التحديد والتثبيت. وبالتالي فلا مجال للتعجب الشديد إذا كان البلد الذي يفتقد للانتاج الإناسي المرموق بلغته القومية مفتقداً كذلك للمترجمين المختصين القادرين على المحافظة على المعنى السليم للمفردات التي يستعملها المؤلف الأجنبي، فضلاً عن دقائق تفكير هذا المؤلف. فلا يسعنا، بهذا الصدد، إلا أن نحثّ منظمة الأونيسكو على وضع مشروعها المتعلّق بالمصطلحات العلمية الأممية موضع التنفيذ، وهو مشروع ربما كان لتنفيذه أن يساعد المرء على التخفيف من غلوائه.

وقد يكون من المفيد جداً أن تعمد المؤسسات التعليمية إلى اعتماد وسائط نشر المعارف وبثها بأن تلجأ إلى المعارض الثابتة والأفلام الوثائقية والتسجيلات اللغوية أو الموسيقية. وهناك عدد من المؤسسات التي استحدثت مؤخراً، لا سيما «المركز الأممي للفِلم

الوثائقي الناسوتي»، الذي تقرّر انشاؤه في المؤتمر ما قبل الأخير للاتحاد الأممي للعلوم الإناسية والنياسية (ڤيتّه، ١٩٥٢)، والتي تدعو إلى التفاؤل بالمستقبل.

٥) ومن المفيد أن تستُتبع هذه السنوات الثلاث من الإعداد النظري بسنة أو سنتين من التدرّج، على الأقل بالنسبة لمن يرغب باكتساب مهنة إناسية (كالتعليم أو البحث). وهنا تُطرح، والحق يقال، مشكلات في غاية التعقيد.

التعليم والبحث

إعداد المعلمين:

نتناول أولاً حالة الذين يفترض بهم أن يكونوا أساتذة إناسة. مهما كانت الشروط المتعلقة بالألقاب الجامعية المطلوبة للتعليم (وهي بشكل عام الدكتورا أو الأعمال التي تعادلها مستوى) لا ينبغي لأحد أن يتقدّم لتعليم الإناسة ما لم يكن قد قام ببحث ميداني هام واحد على الأقل. وسوف نتقدم بعد قليل بالتبرير النظري لهذا الشرط الذي قد يبدو، خطأً، من قبيل التطلّب المبالغ فيه. إذ يحسن بنا أن ننتهي مرة واحدة من هذا الوهم الذي يزيّن لنا أن بوسع المرء أن يعلّم الإناسة، دون أن يحتاج إلى مغادرة مكتبه، بأن يعتمد على طبعة كاملة (وفي معظم الأحيان مختصرة) من كتاب **الغصن الذهبي** وغيره من المصنفات مهما كانت قيمتها. أما الذين يعترضون على هذا الشرط بالإتيان على ذكر العلماء الكبار الذي لم يذهبوا يوماً إلى حقل أو ميدان (ألم يجب السير جيمس فرازر على من سأله إذا كان قد قام ببحث ميداني بقوله: «معاذ الله!») فإننا نقول لهم أن ليڤي ـ برويل، مثلاً، لم يشغل أي منبر من منابر الإناسة ولا أيّ منبر يحمل اسماً مكافئاً له (ولم يكن يوجد مثل هذه المنابر في الجامعات الفرنسية إبّان حياته)، بل كان يشغل منبراً فلسفياً: فلا شيء يحول في المستقبل أن يتولى بعض المنظرين الأقحاح منابر تنتمي إلى فروع معرفية مجاورة للإناسة: كتاريخ الأديان أو الاجتماعيات المقارنة أو غيرهما. لكن تعليم الإناسة ينبغي أن يكون وقفاً على **شهود العيان**. وليس في هذا الموقف أية جرأة أو جسارة. فهو في الواقع (إن لم يكن دائماً من حيث المبدأ) مرعيّ في جميع البلدان التي بلغت فيها الإناسة مرحلة معينة من النمو.

إعداد الباحثين:

أما بالنسبة للذين يُفترض بهم أن يكونوا أعضاء في المهنة الإناسية، أي بالنسبة

للباحثين، فإن ا لمشكلة تصبح أدقّ وأعقد[١٥]. أليس من باب الوقوع في الحلقة المفرغة أن يُطلب إليهم القيام بأبحاث من قبل أن يكونوا مؤهلين جامعياً للقيام بها؟ هنا ربما كان لنا أن نجد بعض الفائدة في العودة إلى الاعتبارات التي أتينا على ذكرها في الصفحات السابقة في محاولة لتوضيح الوضع البالغ الخصوصية الذي تجد الإناسة نفسها فيه.

لقد قلنا اعلاه أن ميزتها الخاصة وقيمتها الرئيسية تتلخصان في أنها تنقّب في سائر أشكال الحياة المجتمعية لكي تعزل من بينها ما سمّيناه **بمستويات الأصالة**، أي أنها تعزل من بين تلك الأشكال إمّا مجتمعات كاملة (توجد في معظم الأحيان بين المجتمعات المسماة «بدائية») وإما صيغاً من النشاط المجتمعي (قابلة للعزل حتى ولو كانت من صلب المجتمعات الحديثة أو «المتحضّرة») لكنها تتصف في جميع الحالات بكثافة نفسانية مخصوصة، وتتكامل فيها العلاقات المتبادلة بين الأشخاص مع سستام الصلات المجتمعية لتؤلّف كلاً واحداً. وسرعان ما يتحصّل لدينا من هذه المواصفات المميزة خلاصة مباشرة: إن مثل هذه الأشكال من الحياة المجتمعية لا تخضع اطلاقاً لمعرفتها من الخارج فقط. فالتطرق إليها ومقاربتها يتطلبان من المحقّق أن ينجح في مصادرة بناء التوليف الذي تتصف به لحسابه الخاص، أي أن لا يكتفي بتحليلها إلى عناصرها بل أن يعمد إلى استيعابها بكلّيتها على نحو ما يكون الاختبار الشخصي فيكون هنا اختباره هو بالذات.

وهكذا يتّضح لنا أن هناك سبباً عميقاً كل العمق يتعلّق بطبيعة هذا الفرع المعرفي نفسها، وبالطابع المميز لموضوع هذا الفرع، هو الذي يجعل الأناس بحاجة إلى الخبرة الميدانية. وهذه الخبرة ليست بالنسبة له لا هدفاً من أهداف مهنته ولا اكتمالاً لثقافته ولا تقنية يتعلّمها. إنها تمثّل لحظة بالغة الأهمية من لحظات تمرّسه، قبلها قد تكون لديه معارف متقطّعة مبعثرة ليس لها أن تشكّل كلاً واحداً بحال من الأحوال، وبعدها، ولكن بعدها فقط، تأخذ هذه المعارف بعضها برقاب بعض وتشكّل مجموعاً عضوياً وتكتسب معنى كانت تفتقد إليه قبل ذلك. إن هذا الوضع يشبه الوضع الذي نجده في التحليل النفسي من أوجه عدّة: فمن المباديء المسلم بها اليوم على نطاق جامع أن ممارسة المهنة التحليلية تتطلب

---

(١٥) ربما كان للقارىء المعنيّ بهذه المسائل أن يجد فائدة كبيرة في مراجعة العدد الخاص من مجلة الأنّاس الأمريكي الذي خصّص لنشر أعمال مؤتمر دار حول: إعداد الأنّاسين المحترفين (المجلد ٥٤، عدد ٣، ١٩٥٢). والمشكلات التي نتناولها هنا نوقشت في المؤتمر المذكور من زاوية الوضع السائد في أمريكا الشمالية.

- American Antropologist, vol. 54, no 3, 1952.

خبرة مخصوصة لا يقوم شيء مقامها، وهي خبرة التحليل بحد ذاته. لذا نجد أن الأنظمة تفرض على المحلل العتيد أن يكون قد خضع هو بالذات للتحليل. وهكذا الأمر بالنسبة للأنّاس: إذ أن الممارسة الميدانية إنما تشكل الكفوء المعادل لتلك الخبرة الفريدة. وكما هي الحال في التحليل النفسي، فالاختبار قد ينجح وقد يفشل، وليس ثمة من امتحان أو من مباراة من شأنهما أن يقدّما لنا واسطة معينة للبتّ في هذا الاتجاه أو ذاك. فليس هناك سوى حكم الأعضاء المجرّبين من أبناء المهنة. فهم الذين تشهد لهم أعمالهم بأنهم قد اجتازوا هذه العقبة بنجاح. وحكمهم هو الذي يستطيع أن يقرّر ما إذا كان، ومتى كان، المرشح للمهنة الإناسية قد حقّق ميدانياً تلك الثورة الداخلية التي من شأنها أن تجعل منه، بالفعل، إنساناً جديداً.

هذا وتترتّب على هذه الاعتبارات نتائج عديدة.

دور متاحف الإناسة

إن ممارسة المهنة الإناسية التي تحفل بالمخاطر لأنها تقتضي دخول جسم غريب ـ المحقّق ـ بعلاقة مع وسط معيّن يجعله تكوينه الداخلي وموقعه من العالم عديم الاستقرار وشديد الهشاشة، تفترض، أول ما تفترض، تأهيلاً تمهيدياً. وهذا التأهيل لا يمكن اكتسابه إلى ميدانياً.

ثم إن هذا الوضع، وهو وضع متناقض من الناحية النظرية، يتلاءم، ثانياً، كل التلاؤم، مع نموذجين قائمين: نموذج التحليل النفسي كما سبق أن تبيّن لنا، ونموذج الدراسات الطبية بوجه عام حيث نجد أن النظام الداخلي والنظام الخارجي يمهّدان بالضبط لتعلّم التشخيص عبر ممارسة التشخيص بالذات.

كما أن النموذجين المذكورين يبيّنان، ثالثاً، أن النجاح لا يمكن أن يتمّ إلا عبر العلاقة الشخصية مع معلّم. علاقة حميمة وطويلة بما فيه الكفاية بحيث يكون لها أن تُدخل في سياق الدراسات عنصراً تحكمياً لا مفرّ منه، وهو «الطبيب المشرف» بالنسبة للدراسات الطبية، والمحلّل «المشرف» في الدراسات التحليلية النفسية. وقد يكون من الممكن وضع حدّ لهذا العنصر التحكّمي عبر عدة وسائل يستحيل علينا التطرّق إليها هنا، لكننا لا نرى كيف يمكن الغاؤه إلغاءً نهائياً في الإناسة. فهنا أيضاً ينبغي أن يكون هناك شخص «كبير» ليتولّى مسؤولية شخصية في إعداد الباحث الشاب. فالصلة الوثيقة مع شخص كان قد خضع، في ما يخصّه ويعنيه، لعملية استحالة نفسانية إنما هي في الوقت نفسه، واسطة بالنسبة للتلميذ،

تساعده على التوصل بصورة أسرع إلى تلك العملية، وواسطة بالنسبة للمعلّم، إذ تساعده على التحقّق مما إذا كان تلميذه قد توصل إليها، ومتى توصل.

فلنتساءل الآن عن الوسائط العملية التي تؤمن للباحث العتيد خبرة ميدانية «تحت إشراف» أحدهم. ويبدو أن هناك ثلاث وسائط:

الأعمال التطبيقية

ونحن نعني هنا تلك الأعمال التطبيقية التي تتمّ بإشراف الأساتذة الذين يتولّون التدريس في السنوات الأخيرة، أو بإشراف من مساعديهم. إن هذه الحلّ لا يتمتع إلا بقيمة تقريبية. ونحن هنا نشير إلى طابعه العرضي والمؤقت، دون أن ننصح بعدم استعماله في المؤسسات الحديثة العهد أو في البلدان التي تفتقد للبنى المختصة. فالأعمال التطبيقية الملحقة بالتعليم تتّخذ دائماً طابع السخرة أو طابع الذريعة ليس إلا. إذ أن قضاء ثلاثة أسابيع تعيسة في قرية أو في مصنع لا يسعه أن يُحدث تلك الثورة النفسانية التي تشكّل منعطفاً حاسماً في عملية إعداد الأنّاس، بل أنه لا يوفّر للطالب ولو صورة باهتة عن تلك الثورة. حتى أن هذه العمليات التدريبية المتسرّعة قد تعود على صاحبها أحياناً بالضرر، بحكم كونها لا تضع بمتناوله إلا أشدّ طرائق التحقيق اقتضاباً وسطحية. فهي كثيراً ما تؤدي، والحالة هذه، إلى **إعداد مضادّ**، ومهما كانت الحركة الكشفية مفيدة في تربية الأطفال إبان طفولتهم المتوسطة، فإنه لا يسعنا أن نخلط بين الإعداد المهني على مستوى التعليم العالي، وبين بعض أشكال اللعب التوجيهي، حتى ولو كانت عالية المستوى.

التدريبات الخارجية

لذا يمكننا أن نترصّد بعض الأعمال التدريبية ذات المدة الأطول التي تتمّ في معاهد أو مؤسسات أو منشآت تقوم بوظيفتها على مستوى تلك العلاقات القائمة بين الأشخاص وتلك الأوضاع الإجمالية التي تعرفنا من خلالها على حقل الإناسة المفضّل، وذلك دون أن تتصف تلك المعاهد أو المؤسسات بطابع إناسي مخصوص: كالإدارات البلدية مثلاً، أو مراكز الخدمة المدنية، أو مراكز التوجيه المهني، الخ. إن هذا الحلّ يمتاز عن الحل السابق امتيازاً كبيراً بحكم كونه لا يستدعي اللجوء إلى خبرات مفتعلة. غير أنه يشكو هو الآخر من نقص وخلل إذ أنه يضع الطلاب تحت رقابة ومسؤولية عدد من رؤساء المراكز ممن يفتقدون للإعداد الإناسي، وبالتالي لا يقوون على استخلاص البعد النظري الذي تسفر عنه

الاختبارات اليومية. والأرجح أن نكون هنا حيال حلّ يُعتمد في المستقبل، فلا يتخذ قيمة إلا عندما يصبح للإعداد الإناسي بعدٌ عام وواسع بحيث يصبح بإمكاننا أن نجد في المؤسسات والمراكز التي أشرنا إليها عدداً لا بأس به من الأنّاسين.

متاحف الإناسة

لقد سبق لنا أن أشرنا في بداية هذه الدراسة إلى دور متحف الإناسة باعتباره امتداداً للحقل أو الميدان. والواقع أن صلة الباحث المتحفي بالأشياء، والاتضاع الذي يُفرض عليه بحكم قيامه بكل تلك المهام البسيطة والدقيقة التي تشكل أساس مهنته: كتوضيب الأشياء وتنظيفها وتعهّدها وصيانتها، فضلاً عن الحس المرهف الذي يتبلور لديه من جرّاء تصفيف المجموعات المتحفية وتنصيفها وتعيين هويتها وتحليلها، بالإضافة إلى ما يؤمنه ذلك من اتصال بالأوساط الأهلية وهو اتصال يتمّ بصورة غير مباشرة عبر وساطة الأدوات التي يُفترض به أن يعرف كيفية استعمالها من أجل التعرّف إليها، فضلاً عما تملكه هذه الأدوات من حبكة وشكل بل ورائحة في أحيان كثيرة، والتي تؤدي مقاربتها ومعالجتها الحسّية، عبر تكرارها آلاف المرات، إلى خلق شيء من الإلفة اللاواعية والتعاطف اللاواعي مع أنماط من المعيشة ومع نشاطات تُزاول في أمكنة نائية وبعيدة. يضاف إلى ذلك هذا الشعور بالاحترام تجاه كل هذا التنوع في تجلّيات العبقرية البشرية، وهو شعور لا يسعه إلا أن ينشأ عن مثل هذه الاختبارات الدائمة التي تحصل على صعيد الذوق والذهن والمعرفة، والتي يخضع لها الباحث المتحفي يومياً وتفرضها عليه أشياء قد تبدو في ظاهرها خالية من أي معنى أو دلالة. إن هذا كله يشكل خبرة غنية وكثيفة يخطيء من يستهين بقيمتها وأهميتها.

وهذه الاعتبارات تفسّر لنا لماذا يعوّل «معهد النياسة» التابع لجامعة باريس أهميةً كبيرة على الضيافة التي يلقاها من جانب «متحف الإنسان»(*). كما يفسّر أيضاً لماذا يوصي التقرير الأمريكي بأن يكون كل قسم من أقسام الإناسة مزوّداً داخل الجامعة بالذات بمتحف متوسط الأبعاد، باعتبار هذه التوصية وضعاً طبيعياً يتجه نحو التعميم يوماً بعد يوم في الولايات المتحدة. ويبدو أن من الممكن القيام بأكثر من ذلك وبأفضل منه إذا نحن نسجنا على هذا المنوال.

لقد درجت العادة زماناً طويلاً على إنشاء المتاحف الإناسية على صورة المنشآت

(*) Museé de l'homme.

الأخرى المشابهة لها. أي باعتبارها سلسلة من المعارض التي تُحفظ فيها الأشياء: من هنات ووثائق ميتة أو، بشكل من الأشكال، محنّطة داخل الواجهات و لخزائن، ومعزولة عزلاً تاماً عن المجتمعات التي ولّدتها وأنتجتها، فلا تقوم رابطة بين هذه وتلك إلا بمقدار ما تسفر عنه البعثات التي ترسل بين الحين والآخر إلى ميدان أو حقل معيّن حين تعود ببعض المجموعات التي تشكل شهوداً خرساء على أنماط من المعيشة غريبة على الزائر وبعيدة عن متناوله معاً.

والحال أن تطور الإناسة كعلم وتحوّلات العالم الحديث تتضافر على الفعل باتجاه تغيير هذا المفهوم. وكما بيّنا اعلاه، فإن الإناسة أخذت تعي تدريجياً موضوعها الحقيقي الذي يتكوّن من عدد من أشكال الوجود المجتمعي للإنسان التي ربما كان من الأسهل التعرّف إليها ومن الأسرع رصدها وعزلها في مجتمعات مختلفة تمام الإختلاف عن مجتمع الباحث المعاين، رغم أن وجودها ليس معدوماً في مجتمعه. وكلما تقدّم الأمر بالإناسة على طريق تعميق تفكّرها في موضوعها وشحذ طرائقها، كلما ازداد شعورها تدريجياً بأنها عائدة أدراجها إلى البيت(*)، كما يقول الانكلو ساكسونيون. ورغم أن هذا الاتجاه يزوّدنا بأشكالٍ شديدة التنوّع ومبهمة المعالم فإن من الخطأ اعتباره سمة خاصة من سمات الإناسة الأمريكية وحدها. ففي فرنسا والهند كان «متحف الإنسان» في باريس و «المتحف الإناسي» في كلكوتا هما اللذان أشرفا على دراسة العديد من الجماعات، بالتعاون مع منظمة الأونيسكو. كما أُنشيء إلى جانب «متحف الفنون والتقاليد الشعبية» مختبر للناسوت الفرنسي. ومن المعلوم أن «متحف الإنسان» هو الذي يضمّ بين اجنحته «مختبر الناسوت المجتمعي» المخصّص، رغم اسمه وموقعه، لا للإجتماعيات الميلانيزية أو الإفريقية، بل لإجتماعيات منطقة باريس. بيد أن الأمر لا يقتصر في جميع هذه الحالات على جمع الأشياء، بل يرمي أيضاً وقبل كل شيء إلى فهم البشر. كما أنه لا يسعى إلى حفظ الآثار المتيبّسة على نحو ما هي الحال في المصنّفات النباتية، بقدر ما يسعى إلى وصف وتحليل أشكال من صيغ الوجود يساهم فيها الباحث المعاين مساهمة وثيقة.

ويتجلّى لنا هذا الاتجاه نفسه في الإناسة الجسدية التي لم تعد تكتفي، كما كان الأمر في ما مضى، بجمع بعض المقاسات والقِطع العظيمة، بل أخذت تدرس الظاهرات العرقية التي تتجلّى لدى الفرد الحيّ، وتحسب حساباً للأجزاء الرخوة بقدر ما تحسب حساباً للهياكل العظمية، كما تأخذ باعتبارها النشاط الجسماني بقدر ما تأخذ البنية التشريحية

(*) going back home بالإنكليزية في النص.

وأكثر. فهي تهتمّ إذن اهتماماً خاصاً بعمليات التمايز التي تحصل حالياً في جميع العيّنات الممثلة للجنس البشري، عوضاً عن الاقتصار على جميع البقايا العظمية المحنّطة ـ سواء بالمعنى الفعلي أو بالمعنى المجازي ـ من بين الأنماط التي يسهل تميّزها أكثر من غيرها عن نمط الباحث المعاين.

من ناحية أخرى، فقد أدى ازدهار الحضارة الغربية ونمو وسائط الاتصال وكثرة التنقلات التي تشكل سمة من سمات العالم الحديث، إلى وضع الجنس البشري موضع الحركة. فلم يعد هناك اليوم ثقافات معزولة عملياً. فلدراسة واحدة من هذه الثقافات (ما عدا بعض الاستثناءات النادرة) أو لدراسة بعض منتوجاتها ومخلفاتها على الأقل، لم يعد من الضروري أن يجتاز المرء نصف الكرة الأرضية، وأن يلعب لعبة المستكشفين. ونحن نجد أن مدينة كبرى مثل نيويورك أو لندن أو باريس أو كلكوتا أو ملبورن تضمّ بين سكانها ممثلين لشتّى أنواع الثقافات. وهذا أمر يعلمه الألسنيون حقّ العلم، إذ يكتشفون بذهول أن بمتناول أيديهم معرّفين ماهرين يستطيعون أن يعرّفوهم إلى لغات بعيدة ونادرة الوجود بل تعتبر أحياناً بمثابة اللغات المنقرضة.

إن المتاحف الإناسية كانت ترسل في ما مضى رجالاً ـ يسافرون باتجاه واحد ـ للبحث عن اشياء كانت تسافر بالاتجاه المعاكس. لكن البشر يسافرون اليوم في كل الاتجاهات. ولما كان تعدّد الصلات وتكاثرها على هذا النحو يؤدي إلى تجانس الثقافة المادية (وهو تجانس يؤدي بالمجتمعات البدائية، في معظم الأحيان، إلى الفناء) فإن بوسعنا القول أن البشر يتجهون، من بعض الأوجه، إلى الحلول محلّ الأشياء. لذا كان على المتاحف الإناسية أن تولي انتباهها لهذا التحوّل العظيم. وإذا كانت مهمّتها كمستودع تُحفظ فيه الأشياء مهمة قابلة للاستمرار، لا للنمو والتطور، فإنها أقلّ قبولاً للتجدّد. إذ أنه إذا كان الحصول على الأقواس والنشاشيب أو على الطبول والأطواق، أو على السلال وتماثيل الآلهة يزداد صعوبة يوماً بعد يوم، فإن دراسة اللغات والمعتقدات والمواقف والشخصيات دراسة سستامية أخذت تصبح من جهتها أسهل يوماً بعد يوم. فكم من جماعات تنتمي إلى جنوب شرق آسيا وأفريقيا السوداء والبيضاء والشرق الأوسط. الخ. نجدها ممثلة في باريس بأشخاصٍ عابري سبيل أو مقيمين ويشكلون عائلات أو حتى مجموعات بسيطة؟

الإناسة النظرية والإناسة التطبيقية:

بيد أن إمكانيات الدراسة ليست وحدها التي تنفتح أمام المتاحف الإناسية في مثل

هذه الحال (مما يحوّل المتاحف المذكورة، بنسبة عالية، إلى مختبرات)[١٦]، بل تنفتح أمامها أيضاً آفاق القيام بمهامّ جديدة ذات بعد عملي. إذ أن ممثلي الثقافات الطرفية هؤلاء ممّن لم يندمجوا [في مجتمعاتنا] أو اندمجوا فيها بشكل متعثر، يملكون الكثير مما يمكن اعطاؤه للباحث الناسوتي: يملكون كلاماً وتراثاً شفهياً ومعتقدات وتصوراً للعالم ومواقف معينة حيال الكائنات، والأشياء. لكنهم أيضاً يتخبطون في معظم الأحيان بمشكلات فعلية ومثيرة للضيق والقلق: كمشكلات العزلة والغربة والبطالة وعدم تفهّم الوسط الذي انخرطوا فيه بصورة مؤقتة أو دائمة خلافاً لرغبتهم في معظم الأحيان أو جهلاً منهم، على الأقل، بما ينتظرهم من جرّاء هذا الانخراط. فمن هو الشخص المؤهل أكثر من النيّاس لمساعدتهم على حلّ هذه المشكلات، وذلك لسببين ينتهي إليهما الجمع والتوليف بين وجهات النظر التي عرضنا لها أعلاه؟ أولاً لأن الناسوتي يعرف الأمكنة التي جاؤوا منها. فقد سبق لنا أن درس ميدانياً لغتهم وثقافتهم، فهو بالتالي متعاطف معهم. وثانياً لأن منهج الإناسة بالذات يتحدّد «بتباعد المسافة» التي تتصف بها الصلة القائمة بين ممثلين لثقافات شديدة الاختلاف. **فالأناس فلكيّ العلوم المجتمعية**: انه مكلّف باكتشاف معنى التشكيلات التي تختلف اختلافاً شديداً، من حيث كبرها وبعدها، عن تلك التي يجدها في جواره مباشرة. فلا حاجة إذن إلى قصر تدخل الأناس على تحليل هذه المسافات الخارجية واختصارها. فقد يكون مدعوّاً لتقديم مساهمته (إلى جانب الاختصاصيين بفروع معرفية أخرى) في دراسة ظاهرات تقع هذه المرة داخل مجتمعه الخاص، لكنها تتجلى فيه مطبوعة بطابع «تباعد المسافة» إياه: إما لأنها تهم شطراً فقط من المجموعة لا كلّها، وإما لأنها تتسم بسمة اجمالية وتضرب بجذورها في عمق الحياة اللاواعية. هذه مثلاً حال البغاء أو حال انحراف الشبان، في الحالة الأولى، وحال مقاومة التغيّرات الغذائية أو الصحية، في الحالة الثانية.

فإذا كنا قد تعرّفنا بذلك كله على موقع الإناسة من العلوم المجتمعية على نحو أصح، وإذا كنا قد توصّلنا إلى استخلاص وظيفتها العملية على نحو أتمّ مما جرت عليه العادة حتى الآن، فإننا نرى أن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى السير على طريق حلّ عدد من المشكلات الأساسية:

---

(١٦) تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن الأبنية التي ما زالت تضم «متحف الإنسان» في باريس كانت قد خصّصت منذ عام ١٩٣٧ بثلثيها للأعمال المختبرية وبثلثها فقط لصالات العرض. وهذا التصوّر ـ الذي كان ثورياً في حينه ـ هو الذي سمح بالاقتران الوثيق بين النشاطات المتحفية ونشاطات التعليم، وهي نشاطات تجلّت من خلال جمع متحف الإنسان ومعهد النياسة المشار إليه أعلاه تحت سقف واحد.

١) هكذا نضمن الاضطلاع من الناحية العملية بوظيفة مجتمعية لم يُضطلع بها حتى الآن إلا بصورة مشوّهة: حسب المرء أن يفكر، في هذا الصدد، بالمشكلات التي تطرحها الهجرة البورتوريكية إلى نيويورك أو الهجرة الأفريقية الشمالية إلى باريس، واللتين لا تشكلان موضوعاً لأية سياسة إجمالية، بل نجد أن مثل هذه المشكلات تحال من إدارة إلى أخرى دون فائدة تذكر، نظراً لافتقاد الأدوات المذكورة للمؤهلات اللازمة في كثير من الأحيان.

٢) وهكذا تنفتح مجالات العمل أمام المهنة الإناسية. ونحن لم نعالج حتى الآن هذه المشكلة التي يظل حلّها مضمراً بالطبع في تضاعيف كل المعالجة التي سبقت. أما تقديم الإجابة الملائمة لها فلا يكفي بصدده التذكير بالبديهيات التالية: أنه يُفترض بكل شخص مدعو للعيش على صلة بمجتمع شديد الاختلاف عن مجتمعه ـ إداري، عسكري، مبشر، دبلوماسي، الخ ـ أن يكون قد توفر له إعداد إناسي مختصّ بناحية من النواحي على الأقل إن لم يكن إعداداً عاماً. وينبغي الانتباه كذلك إلى أن بعض الوظائف الأساسية في المجتمعات الحديثة والتي تتعلق بذلك الحراك المتصاعد في عدد سكان العالم، لم تُملأ حتى الآن أو ملئت بشكل سيء، وأن هذا النقص يستتبع صعوبات تتصف أحياناً بطابع حادّ وينشأ عنها التباسات وأحكام مسبقة وسوء تفاهم، وأن الإناسة تُعتبر اليوم الفرع المعرفي الوحيد الصالح لمعالجة «تباعد المسافة» المجتمعية، وأنها تملك جهازاً نظرياً وعملياً كبيراً يمكّنها من إعداد الخبراء المجرّبين، وخاصة أنها قادرة وجاهزة للتدخل من أجل القيام بمهامّ أخذت تفرض نفسها على اهتمام البشر وانتباههم(١٧).

---

(١٧) إن مثل هذه الاقتراحات تتعرّض للنقد في كثير من الأحيان لأنها تكاد تجعل من الإناسة ضابطاً من ضوابط النظام في المجتمع. ويبدو لي أن هذا الخطر في حال وجوده يظل أفضل من الاستنكاف والامتناع عن المعالجة. لأن مساهمة الأناس تسمح على الأقل بمعرفة الوقائع، ولأن الحقيقة تملك قوة خاصة بها. وأنا لا أودّ أن يسيء القارىء فهم الصفحات السابقة: فأنا شخصياً لا أتحمس على الإطلاق للإناسة التطبيقية وأشك في بعدها أو مؤداها العلمي. لكنني أرى أن على الذين ينتقدونها من حيث مبدئها أن يتذكروا أن الكتاب الأول من **رأسالمال** كان قد كتب في جزء منه بناءً على تقارير المفتّشين الذين كانوا يتولّون تفتيش المعامل الانكليزية، وهم الذين يوجّه إليهم ماركس في مقدمة كتابه تحية حارة إذ يقول: «**ولا بدّ أن تهولنا حالة الأمور عندنا** فيما لو عمدت حكوماتنا وبرلماننا إلى تشكيل لجان لدراسة الأوضاع الاقتصادية دراسة دورية كما هي الحال في انكلترا، وفيما لو زُوّدت هذه اللجان، كما هي الحال في انكلترا، بصلاحيات كاملة للبحث عن الحقيقة، وفيما لو وجدنا للقيام بهذه المهمة الرفيعة رجالاً يتمتعون بما يتمتّع به مفتشو المعامل البريطانية من خبرة وحياد ونزاهة وصلابة أعربوا عنها عندما وضعوا تقاريرهم حول الصحة العامة وشكلوا لجانهم الاستطلاعية حول استغلال النساء

٣) وأخيراً فقد رأينا على الصعيد المحدود الذي هو صعيد هذه الدراسة، كيف أن ازدهار المتاحف الإناسية بالمختبرات المخصصة لدراسة أشدّ الظاهرات المجتمعية صعوبة، أو إذا جاز القول على طريقة الرياضيين، لدراسة الأشكال «القصوى» من العلاقات المجتمعية، يقدّم لنا أفضل حلّ لمشكلة إعداد الأناسين من الناحية المهنية. فالمختبرات الجديدة من شأنها أن تجعل سنوات الدراسة الأخيرة تتمّ على شاكلة نظام داخلي وخارجي حقيقيّين، تحت إشراف اساتذة يكونون في الوقت نفسه رؤساء عيادات على نحو ما تجري الأمور في الدراسات الطبية. وهكذا تجد هذه الدراسة، في جانبها النظري والعملي، تبريرها وركيزتها في انتداب المهنة للقيام بمهامّ جديدة. فمن المؤسف أن تظل الإناسة تطالب عبثاً بالاعتراف بالفضل الذي تستحقه من جرّاء فتوحاتها النظرية، ما دامت لم تبرهن بعد في هذا العالم المريض والمقلق الذي هو عالمنا عن **وجه الفائدة منها**.

والأولاد وحول ظروف السكن والتغذية، الخ. لقد كان پرسيه يستظلّ بغمامة عند ملاحقته للوحوش المفترسة. أما نحن فإن علينا، من أجل إنكار وجود جميع أنواع الوحشنة، أن نغوص حتى آذاننا وأعيننا في الغيم بأسره» (المرجع المذكور، ترجمة روي، ١٩٥٠، ص ١٩).

- K. Marx, le Capital, Tome 1, trad. J. Roy, Ed. sociales, 1950, P. 19.

وهكذا يتبين لنا أن ماركس لم يكن يخطر له أن يُنحي باللوم على أولئك الأنَاسين التطبيقيين في عصرهم أو أن يتهمهم بأنهم يعملون لخدمة النظام القائم. غير أنهم والحق يقال كانوا يعملون لخدمته. ولكن ما همّ، إذا قورنت أهمية تلك الخدمة بأهمية الوقائع التي كانوا يستجلونها؟ (هامش، أضيف عام ١٩٥٧).

فهارس

١ ـ القبائل والشعوب

٢ـ الأعلام

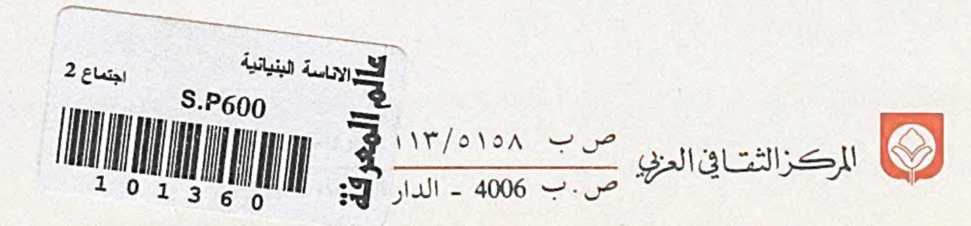
المصطلحات والمفاهيم

مفردات غير مصنّفة

المحتويات



الإناسة البنيانية



المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨
ص.ب 4006 - الدار